AUTHOR:

BIEDERMANN, OTTO HEINRICH

TITLE:

DIE METHODE DER AUSLEGUNG UND...

PLACE:

ERLANGEN

DATE:

1903

Master Negative #

93-81266-6

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

Biedermann, Otto, 1879-
Die Methode der Auslegung und Kritik der biblischen Schriften in Spinozas Theologisch-politischem Traktat im Zusammenhang mit seiner Ethik. Erlangen, Druck der Universitäts-Buchdruckerei von E. T. Jacob, 1903.
70 p.

Thesis, Erlangen.
Volume of pamphlets.

NNC

CONTINUED ON NEXT CARD

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 4-7-93 INITIALS [illegible]
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

Master Negative #

93-81266-6

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

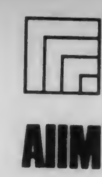
Biedermann, Otto, 1879- Die Methode der Auslegung ... 1903. (Card 2)

Another copy in Special Collections (Spinoza) 1903. 24cm.
Volume of pamphlets.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35 REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 9-7-93 INITIALS Susan
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT



AIIM

Association for Information and Image Management

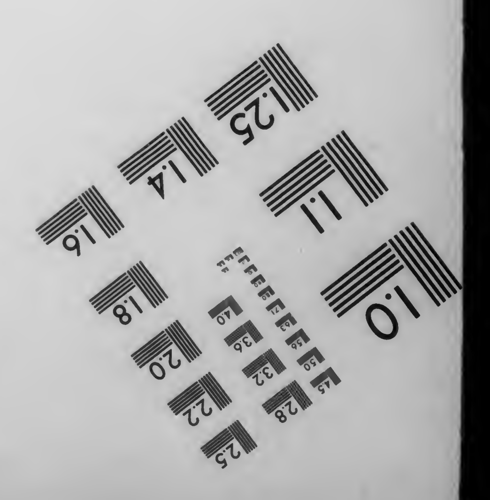
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

301/587-8202



Centimeter

Inches



MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Die Methode
der
Auslegung und Kritik der biblischen Schriften in Spinozas theologisch-politischem Traktat im Zusammenhang mit seiner Ethik.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Kgl. bayer. Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt

von

Otto Biedermann
aus Preussisch-Friedland.

Tag der mündlichen Prüfung: 2. März 1903.

Erlangen, 1903.
Druck der Universitäts-Buchdruckerei von E. Th. Jacob.

Gedruckt mit Genehmigung der hohen philosophischen Fakultät der Universität zu Erlangen.

Referent: Herr Prof. Dr. Falkenberg.
Dekan: Herr Prof. Dr. Wiedemann.

Dem Andenken meines Vaters.

Die Ethik Spinozas gleicht einem alten ehrwürdigen Dom, der schon Jahrhunderte überdauert hat; für Zeit und Ewigkeit scheint er erbaut, aber doch nimmt man bei näherer Prüfung deutliche Risse wahr; er ist ein vollendetes Kunstwerk, von dem man kein Steinchen wegnehmen, zu dem man keins hinzufügen darf, er hat einen einheitlichen, imposanten, wenn auch schwerfälligen Stil, der nur dem geübten Auge des Kenners seine wunderlich reizvolle Schönheit erschliesst, während der Menge jedes Verständnis dafür mangelt; drinnen herrscht feierliche Stille, die Luft ist drückend, nur matt bricht durch die dunkeln Fenster das Licht des Tages herein; spärlich ist die Zahl der Besucher, welche die seltsam erhabenen Formen des Baues bewundern und mit Verehrung des grossen Meisters gedenken, der ihn erschuf.

Der theologisch-politische Traktat ist ein Haus wie andere Häuser auch. Zwar steht es an hervorragender Stelle, am Eingang einer Hauptstrasse, es übertrifft die Nachbarhäuser durch seine stattliche Grösse, es ruht auf gewaltigen Quadern, die eine unabsehbare Dauer verbürgen, aber es steht doch in einer Reihe mit den andern.

Die Ethik ist der klassische Ausdruck einer bestimmten Weltanschauung und darum das Produkt einer bestimmten Entwicklungsstufe des menschlichen Geisteslebens, aber doch hat sie den Charakter einer gewissen Zeitlosigkeit.

Schon die Form erweckt diesen Eindruck. Definitionen, Axiome, Propositionen, Demonstrationen, Corollarien und Scholien. Diese geometrische Darstellungsweise bleibt

unberührt von der Zeit und ihrem Wandel. Die Methode ist die deduktive, die Ableitung des Besonderen aus dem Allgemeinen, ewig Gültigem, die Ordnung ist die synthetische, die in strenger, lückenloser Folgerung den notwendigen, ewigen Zusammenhang der Dinge begreift.

Der theologisch-politische Traktat zeigt die gewöhnliche darstellende, entwickelnde Form.

Auch der Inhalt der Ethik scheint über die Zeit, erhaben. Sie betrachtet die Dinge sub specie aeternitatis, als ewige Wahrheiten, die nicht entstehen und darum auch nicht vergehen, die immer waren und immer sein werden, wie die mathematischen Sätze, die keine Beziehung zur Zeit haben, die ewig wahr sind. Darum war Spinoza überzeugt die wahre Philosophie gefunden zu haben; das System der Ethik war ihm die absolute Wahrheit, die Philosophie. .

Gegen diese völlig ungeschichtliche Denkweise der Ethik sticht um so merkwürdiger die geschichtliche Betrachtungsweise des theologisch-politischen Traktrates ab, die ihn sogar hoch über den vulgären Rationalismus erhebt, dem er doch mit die Bahn brach. Nicht nur die schwerfällige Form, auch die ganze Art des Denkens in der Ethik mutet uns viel fremder an und macht uns grosse Schwierigkeiten, während wir uns in den Geist des theologisch-politisches Traktates viel leichter finden. Man kann seine einzelnen Resultate abweisen, aber die Methode annehmen; Resultat und Methode der Ethik hangen viel fester mit einander zusammen, die mathematische Form ist kein äusseres Kleid, dass man ohne weiteres abstreifen kann, sie ist die natürlich gewachsene Haut, auch inhaltlich ist die Ethik ein mathematisches System.

Die Ethik ist ganz unpersönlich, d. h. sie ist völlig unabhängig von den Lebensschicksalen des Verfassers. Eine noch so genaue Kenntnis des Lebens fördert das Verständnis des Systems so gut wie gar nicht. Entsprungen ist sie aus reiner Liebe zur Philosophie, aus dem inneren Drang nach Erkenntnis und Wahrheit, kein anderes Motiv hat sie ins Leben gerufen und kein anderes Ziel schwebt ihr vor als die Entwickelung der wahren Philosophie.

Der theologisch politische Traktat ist eine ausgesprochene Tendenzschrift. Aus persönlichen Erfahrungen des Verfassers ist er hervorgegangen. Die grosse Katastrophe seiner Jugend, die Ausstossung aus der Synagoge und die vorübergehende Verbannung aus Amsterdam, ist sein Anlass. Die jüdische Kirche hatte ihn verflucht, der christliche Staat ihn vertrieben, die Einsamkeit war sein Los. Hatten Kirche und Staat das Recht ihn zu verstossen? Eine Untersuchung dieser Rechtsfrage ist der theologisch-politische Traktat. Mit grosser Wahrscheinlichkeit vermutete Pierre Bayle, dass der kurze spanische Protest des vierundzwanzigjährigen Philosophen gegen den Bann der jüdischen Synagoge schon die Grundzüge des Traktates enthalten habe. Spinoza versichert ausdrücklich (c. 9 S. 115): Quin addo, me nihil hic scribere, quod dudum et diu meditatum non habuerim, et quamquam a pueritia opinionibus de scriptura communibus imbutus fuerim, non tamen potui tandem haec non admittere. Eine stark antijüdische Gesinnung tritt unverhüllt zu Tage, der Jude Spinoza urteilt über das Judentum so hart als möglich, während er gegen das Christentum viel schonender auftritt. Der Anfang des zwölften Kapitels, das unzweifelhaft zu den ältesten Teilen des Traktats gehört, könnte sehr gut in der kurzen Apologie gestanden haben.

Gleich der Titel der Abhandlung spricht offen die Tendenz aus: Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur, libertatem philosophandi non tantum salva pietate et rei publicae pace posse con-

cedi, sed eandem nisi cum pace rei publicae ipsaque pietate tolli non posse. Gegenüber dem fanatischen Judentum und dem konfessionell beschränkten Christentum, dessen gehorsames Organ die politische Behörde ist, erhebt der Philosoph die Forderung der Toleranz, der Glaubens- und Denkfreiheit. Wie begründet er sie? In welchem Verhältnis steht ihre Begründung zu den Grundgedanken der Ethik?

I.

Das zeitliche Verhältnis des theologisch-politischen Traktats zur Ethik scheint eine Abhängigkeit seiner Hauptgedanken von den philosophischen Prinzipien der Ethik von vornherein auszuschliessen; denn der Traktat ist schon 1670 erschienen, die Ethik erst 1677 kurz nach dem Tode Spinozas. Aber die Ethik war schon lange fertig, ehe sie an das Licht der Oeffentlichkeit trat. Die ersten Spuren der geometrischen Ausbildung der Ethik finden wir in der Beilage an Oldenburg vom September 1661. Sicherlich stand die Grundanschauung schon viel früher fest; aber die geometrische Kunstform erschwerte die Ausführung ungemein. Einen deutlichen Fortschritt zeigt der Brief, den Simon de Vries am 24. Februar 1663 an Spinoza richtete. Den Namen Ethik lesen wir zum ersten Mal in einem Brief an Blymbergh, vom 13. März 1665, aus dem zu ersehen ist, dass Spinoza sein Werk anfangs in drei Bücher einteilen wollte; er ist schon bis zum 80. Lehrsatz des dritten Teiles fertig, d. h. bis zum 37. Satz des gegenwärtigen vierten Teiles; er hat dann den unverhältnismässig langen dritten

Teil in drei Abschnitte zerlegt, so dass sich die letzte Fassung in fünf Teile gliedert. 1675 war das Werk vollendet; Spinoza wollte es selber herausgeben, aber die Feindschaft, die ihm der theologisch-politische Traktat eingetragen hatte, hinderte die Veröffentlichung. Die Ethik erschien erst nach dem Tode des Philosophen in der „Opera posthuma“ 1677.

Die Wurzeln des theologisch-politischen Traktates reichen zwar noch weiter hinab, sie liegen in den Jugenderlebnissen Spinozas. Aber die Ausarbeitung fällt in die Jahre 1665—1670, als die Ethik in der Hauptsache schon vollendet war. Die erste Andeutung enthält der Brief Spinozas vom September oder Oktober 1665 an H. Oldenburg, worin er die Gründe der Abfassung darlegt. Er will 1. die Vorurteile der Theologen, 2. den häufigen Vorwurf des Atheismus widerlegen und 3. die Denk- und Glaubensfreiheit verteidigen. Im Jahre 1670 erschien der Traktat anonym und mit dem falschen Druckort Hamburgi apud Henr. Künrath, in Wirklichkeit druckte ihn Christoph Konrad in Amsterdam.

Der theologisch-politische Traktat ist also nicht aus einem Guss, er ist in dem langen Zeitraum von mehr als vierzehn Jahren entstanden. Schon daraus begreifen sich manche Risse, die das prüfende Auge in seiner Struktur erkennt. Aber die Art der Entstehung erklärt nur zum kleinsten Teil die Unebenheiten und Inkonsequenzen. Der entscheidende Grund liegt tiefer; wir wollen versuchen ihn aufzudecken.

II.

Das Ziel der Ethik, der krönende Abschluss des stolzen Baues, ist der amor dei intellectualis, die

mystische Vereinignng der Seele mit Gott, die allein die Unsterblichkeit des Geistes verbürgt. Diese Liebe, die den Sturm der Leidenschaften besänftigt, die ungetrübte Ruhe des Gemütes, der Genuss der Seligkeit, hat mit dem gewöhnlichen menschlichen Affekt der Liebe nichts zu tun; denn dieser verlangt nach Gegenliebe, Gott aber kann nicht wiederlieben, denn Gott hat keine Affekte. Der Weg, der allein zu Gott führt, ist die Erkenntnis. Der amor dei ist intellectualis. Glutvolle Mystik und kalter Rationalismus wohnen friedlich beisammen, doppelt merkwürdig bei einem so scharfsinnigen Denker wie Spinoza, dass ihm der Widerstreit des Anfangs mit dem Ende ganz entging. Aber nur die adäquate Erkenntnis Gottes macht selig, die aus der unmittelbar anschauenden Vernunft, aus der Intuition geboren ist; sie muss aus dem Wesen der Vernunft mit Notwendigkeit fliessen, sie kann nicht von aussen gelehrt, nicht mit Gewalt erzwungen werden. Die erste Bedingung also der rechten Gotteserkenntnis ist die volle Selbständigkeit der Vernunft, damit also die Freiheit des Denkens, die libertas philosophandi.

Die Denkfreiheit suchen zwei Autoritäten zu unterdrücken: Die Kirche und der Staat; oder eigentlich nur eine, die Kirche, denn der Staat leiht der Kirche nur seinen Arm, er verfolgt die Denkfreiheit auf den Rat und im Namen der Kirche. Könnte der Nachweis geführt werden, dass der Staat zu blindlings der Kirche vertraue, dass er dadurch seine eigene Macht nur untergrabe statt fester gründe, dass vielmehr die Glaubensfreiheit die Sicherheit der staatlichen Macht befestige und fördere, dann würde der Staat seinen wahren Vorteil erkennen und es für seine Pflicht halten, die Freiheit der Ueberzeugung zu beschützen. Es handelt sich also allein um die Frage: Hat die Kirche das Recht die Denkfreiheit zu unterdrücken? Worauf gründet sie denn dieses Recht?

Sie beruft sich auf die Bibel und behauptet: die Bibel ist die göttliche Offenbarung, sie ist also unbedingte Autorität, denn sie ist die absolute Wahrheit, das vollkommen erschöpfende Erkenntnisssystem, die höchste Instanz in allen Streitfragen, die in menschlichen und göttlichen Dingen das Endurteil spricht. Wer sich wider die Bibel auflehnt, verfällt der Strafe Gottes, dessen Stelle auf Erden die Kirche vertritt. Damit ist jede Meinungsverschiedenheit, jede Freiheit der Ueberzeugung, jedes selbständige Forschen als gottlos verdammt; Bibel = Kirche = Gott. Daher die grausamen Ketzerverfolgungen, die fanatischen Glaubenskriege, die den Staat zerreissen, den Wohlstand zerstören und so schweres Unglück über alle Länder bringen? Und das alles in Gottes Namen?

Sind die Konsequenzen so schrecklich und unannehmbar, dann muss man die Voraussetzungen prüfen, denn wer die Voraussetzungen anerkennt, darf die Konsequenzen nicht von sich weisen. Beruht also der Anspruch der Kirche und ihre Lehre unbedingte Autorität, weil absolute Erkenntnis zu sein, auf richtigen Voraussetzungen?

Nach der Lehre der Kirche ist die Bibel das geoffenbarte Wort Gottes, sein unmittelbarer, unverfälschter Willensausdruck; sie ist bis zum kleinsten Buchstaben inspiriert und darum irrtumslos. Die biblische Geschichte ist keine natürliche Geschichte, sie handelt ja von göttlichen Männern und ist von göttlichen Männern aufgezeichnet, durchwoben mit Weissagungen und Wundern, das unwiderlegliche Zeugnis der Gnadentaten Gottes an seinem auserwählten Volk. Die heiligen Schriften müssen darum durchweg im Einklang miteinander stehen, ein Widerspruch zwischen ihnen ist unmöglich, Gott kann sich nicht selber widersprechen. Die Widersprüche können höchstens scheinbar sein, die Schuld trägt dann lediglich die beschränkte menschliche Einsicht.

Das Leben der Leute, welche die Bibel nicht hoch genug rühmen können, widerspricht allerdings aufs stärkste ihren Worten (c. 7, Anfang). Eitelkeit, Rechthaberei, selbstsüchtigen Eifer, Heuchelei legen die Hüter des Buchstabens an den Tag, statt einen Lebenswandel zu führen wie ihn die Schrift verlangt, in Demut und Frömmigkeit. Sie verdrehen das heilige Wort Gottes, das sie immer im Munde führen, um damit die Blösse ihrer eigenen Schlechtigkeit zu verhüllen, sie scheuen sich sogar nicht, es zu fälschen und geben ihre eigenen Hirngespinste für Gottes Wort aus. Vernunft und Natur verachten sie und wollen andere unter dem Deckmantel göttlichen Eifers zwingen, ihren selbstgeschaffenen Wahn zu glauben. Und woraus beweisen sie denn die Göttlichkeit des Buchstabens? Wieder aus der Schrift, d. h. sie drehen sich im Zirkel. Sie beweisen mit unbewiesenen Voraussetzungen. Diese Voraussetzungen müssen also erst untersucht und geprüft werden, sonst stürzt das ganze Gebäude zusammen. Inwiefern ist die Bibel Gottes Wort? Inwiefern kommt der Bibel Geltung und Glaubwürdigkeit zu?

Der Grundgedanke seiner Philosophie, die er in der Ethik dargestellt hatte, zwang Spinoza zu dieser eingehenden Prüfung der Geltung und Glaubwürdigkeit der heiligen Schrift im theologisch-politischen Traktat. Er konnte unmöglich die Voraussetzungen der kirchlichen Orthodoxie anerkennen. In der Ethik hatte er sein System entwickelt, in streng mathematischer Ordnung hatte er es bewiesen. Er hatte die adäquate Erkenntnis, er besass die absolute Wahrheit. Das war ihm die sicherste Tatsache seines Lebens, jeder Zweifel daran war ausgeschlossen. Dieser Ueberzeugung lieh er noch kurz vor seinem Tode Ausdruck in den berühmten Worten: „Ich mache nicht die Voraussetzung, dass ich die beste Philosophie gefunden habe, sondern ich weiss, dass ich die wahre erkenne. Und

wenn du mich fragst, wie ich dessen so gewiss sein kann, so antworte ich dir mit derselben Gewissheit, womit du erkennst, dass die drei Winkel eines Dreiecks zwei rechten gleich sind; denn die Wahrheit erhellt zugleich sich und den Irrtum.“ Spinoza ist durchaus Dogmatiker, nichts ist im so verhasst als der Skeptizismus, der fälschlich die Ohnmacht der menschlichen Erkenntnis behauptet. Mit dem absoluten Rationalismus steht und fällt Spinozas Lehre.

Dem widerstritt der Anspruch der Kirchenlehre auf absolute Erkenntnis. Beide kamen zu ganz verschiedenen Resultaten, die Wahrheit kann aber nur eine sein, sie hatte in Spinozas System Gestalt gewonnen, also musste die Kirchenlehre notwendig im Irrtum sein. Der Irrtum musste in den Grundvorraussetzungen liegen: Wohl ist die heilige Schrift Gottes Wort, aber sie ist vermittelt durch irrtumsfähige Menschen, es kann also nicht jedes Wort, nicht jeder Buchstabe unverfälschter Ausdruck seines Willens sein. Notwendig sind in der Bibel auch Widersprüche enthalten, da sie von so vielen verschiedenen Menschen verfasst ist. Die Geschichten, die sie erzählt, sind keine übernatürlichen, sie verraten zu deutlich ihre menschliche Herkunft, auch können wir bei einigem Nachdenken den Vorgang immer begreifen. Man muss darum innerhalb der Schrift unterscheiden zwischen göttlicher, ewiger Wahrheit und menschlichem, zeitlichem Irrtum, denn die Schrift kann nicht in allen Teilen gleichmässig glaubwürdig sein, der göttliche Inhalt ruht in menschlicher Form. Die falschen Konsequenzen der Theologen rühren von dem falschen Verständnis der Schrift her. Es kommt also alles darauf an, den Weg zum richtigen Schriftverständnis zu finden, der die heillose Willkür der Theologen ausschliesst. Mit andern Worten, die Kernfrage, an der alles Uebrige

hängt, aus der alles Andere von selber folgt ist die: welches ist die richtige Methode der Bibelauslegung?

III.

Sieht man sich nach den herrschenden Methoden der Bibelauslegung um, so findet man grosse Verwirrung.

Die orthodoxen Theologen behaupten, zur richtigen Auslegung der Bibel reiche die natürliche Vernunft nicht aus, man bedürfe dazu einer übernatürlichen Erleuchtung. Freilich könne man weder begreifen, was darunter zu verstehen sei, noch spüre man in der Praxis irgend etwas davon. Die Bibelerklärungen dieser Theologen sind mühsam ersonnen, sie sind nichts Anderes als rein menschliche Vermutungen. In Wirklichkeit verschleiern sie damit nur ihre eigene Unwissenheit und Unfähigkeit. Die Schwierigkeit der Bibelerklärung liegt nicht in dem Unvermögen der menschlichen Vernunft, sondern allein daran, dass man sie noch nicht genügend gebraucht hat. Wie hätte sonst wohl die Predigt der Propheten und Apostel Erfolg haben können, die sich hauptsächlich an die Ungläubigen und Schlechten gewandt haben, also an solche, die gewiss keine übernatürliche Erleuchtung gehabt haben. Diese thörichte Rede von dem lumen supranaturale beweist nur, dass sie das „köstliche Geschenk, die göttliche Gabe der natürlichen Vernunft" nicht besitzen.

Der grössten Gewissheit, die richtige Auslegung der Bibel zu haben, rühmen sich die jüdischen Rabbinen und die römischen Katholiken, beide berufen sich auf die Tradition. Aber die Tradition selbst ist wieder höchst unsicher. Wie soll sich die mündliche Ueberlieferung von Moses an unverfälscht bis auf die Gegenwart erhalten haben? Sie ist schon von den ältesten jüdischen Sekten bestritten worden. Noch schwächer steht es um die römische Tradition, die die Autorität des Papstes sanktioniert, aber weder das Recht der Priester noch des Papstes lässt sich aus der Bibel beweisen, es lässt sich überhaupt nicht beweisen. Die jüdischen Priester waren Ausleger der mosaischen Gesetze, d. h. des öffentlichen Rechtes, sie waren notwendig. In der christlichen Religion aber hat jedermann das Recht selber nach freier Ueberzeugung auszulegen, denn es handelt sich nicht um das Recht, sondern den Glauben. Eine äussere Autorität ist unberechtigt, ja schädlich; der einzige Weg der Bibelauslegung ist die natürliche Vernunft.

Wie aber verhalten sich Bibel und Vernunft? Zwei Möglichkeiten scheinen sich zu bieten: entweder ordnet man die Vernunft der Bibel unter oder die Bibel der Vernunft. Den ersten Weg schlägt der Rabbi Jehuda Alpachar ein, den zweiten Maimonides.

Jehuda Alpachar stellt den exegetischen Grundsatz auf: Was die Bibel als Glaubenssatz lehrt und mit deutlichen Worten behauptet, muss auf Grund ihrer Autorität unbedingt als wahr anerkannt werden. Ein Widerspruch in der Lehre der Bibel ist ausgeschlossen, höchstens durch Folgerungen wäre er möglich. Scheint ein Widerstreit vorhanden zu sein, dann müssen die zweifelhaften Stellen den klaren, deutlichen angepasst und bildlich ausgelegt werden. Nicht die Vernunft, sondern allein die Autorität der Schrift entscheidet selbst gegen die Vernunft. Es ist aber nach Spinoza ein bedauernswerter Irrtum, das göttliche Licht der Vernunft dem toten Buchstaben, der durch menschliche Bosheit verfälscht werden kann, unterzuordnen.

Das Gegenteil lehrt Maimonides: Jede Bibelstelle sei verschiedener, ja sogar entgegengesetzter Deutung fähig,

wir könnten erst dann von einer Stelle mit Sicherheit behaupten, dass wir ihren wahren Sinn erfasst hätten, wenn wir bestimmt wüssten, dass sie nach unsrer Auslegung nichts enthalte, was mit der Vernunft nicht übereinstimme oder ihr gar widerspräche.

Diese Methode beruht auf der falschen Voraussetzung, dass alles, was in der Bibel steht, vernünftig ist und aus den Grundsätzen der natürlichen Vernunft abgeleitet werden kann. In Wahrheit ist aber nur ein bestimmter Teil des Bibelinhalts vernunftgemäss, die Geschichten und Weissagungen z. B. können aus der Vernunft nicht hergeleitet werden, sie erfordern also eine andere Art der Erklärung. Auch wäre dann der ganze Inhalt der Schrift von der Meinung der Philosophen abhängig. Die philosophischen Ausleger scheuen sich aber gar nicht, in die Bibel ihre eigenen Gedanken hineinzutragen und so die tiefsinnigsten Spekulationen, die in Wahrheit ganz töricht sind, herauszulesen und mit der Autorität der heiligen Schrift zu decken, ein unnützes, wertloses und sehr schädliches Verfahren, das Spinoza mit bittern Worten geisselt. Exegetische Sicherheit wäre unerreichbar, die Bibel wäre der Tummelplatz der willkürlichsten launischsten Einfälle. Ja, es entstünde ein neues Priester- oder Papsttum, der Stand der Philosophen, die allein imstande wären, die Bibel auszulegen, während dem unphilosophischen Volk der Zugang dazu verschlossen bliebe.

Es leuchtet ein, wie verhängnisvoll dieser Wirrwarr von Auslegungsmethoden sein muss. Jede Kirchengemeinschaft, die jüdische Synagoge nicht minder als die christlichen Konfessionen nehmen für sich das ausschliessliche Recht der wahren Auslegung in Anspruch, ohne es doch wirklich begründen zu können; daher der Streit, der Fanatismus, der nur aus Mangel an vernünftiger Einsicht, aus blinder Leidenschaft entspringt, je grundloser desto heftiger.

Wie finden wir denn aber die richtige Methode, die jede Willkür und damit allen Streit ausschliesst? Die Prinzipien der Philosophie, wie sie Spinoza in der Ethik entwickelt, weisen deutlich den Weg. Die Aufgabe besteht nur darin, sie zu befolgen und anzuwenden.

Es giebt überhaupt nur eine Methode der Erkenntnis, die für alle Fälle gilt. Die gesamte Wirklichkeit, die psychische nicht weniger als die physische, beherrscht durchgängig ein grosses Gesetz, das Kausalgesetz. Alles ist determiniert. Alles ist Wirkung und alles ist wirkende Ursache. Spinozas Lehre ist das System der reinen Kausalität. Die wissenschaftliche Erkenntnis hat nur die eine Aufgabe, diesen Kausalzusammenhang aufzudecken. Der Philosoph denkt die Wirklichkeit, wie sie aus Gott mit mathematischer Notwendigkeit folgt, nach; seine Sätze müssen also ebenfalls, wenn sie richtig gedacht sind, die Unumstösslichkeit der mathematischen Wahrheiten haben. Alles, was existiert, muss auch gedacht werden können, und nur, was gedacht werden muss, was denknotwendig ist, existiert, kann existieren.

Aber die Erkenntnisart muss sich nach der Natur des Objekts richten; man muss sich vor jeder Vermischung heterogener Gebiete sorgsam hüten. Die metaphysische Substruktion der spinozistischen Erkenntnistheorie ist die Lehre vom Parallelismus der Attribute. Ausdehnung und Denken sind die beiden, vom menschlichen Geist erkennbaren Attribute derselben einen Substanz. Die physische Welt bildet für sich einen geschlossenen Kausalzusammenhang und ebenso die psychische. Eine Wechselwirkung zwischen beiden ist unbegreiflich, also unmöglich, vielmehr herrscht ein universeller Parallelismus. Darum dürfen die physikalischen Vorgänge nur physikalisch, die geistigen Prozesse nur geistig erklärt werden. Die Naturphilosophie muss rein mechanisch, die Psychologie rein spiritualistisch

2

sein. Nun ist es ganz gleich, ob das Erkenntnisobjekt ein physikalischer Vorgang oder ein geschichtliches Ereignis, ein psychischer Prozess oder ein Stück der Bibel ist. Man muss nur innerhalb der Gattung das Objekt aus der nächsten Ursache begreifen, der es seine Entstehung verdankt, dann wieder von dieser erkannten Ursache die wirkende Ursache u. s. f., bis man allmählich den ganzen Kausalzusammenhang erfasst; erst dann kann man die einzelne Erscheinung wirklich begreifen und erklären.

Wie die Natur nur aus der Natur, so darf die Schrift nur aus der Schrift erklärt werden. Eam dico methodum interpretandi scripturam haud differre a methodo interpretandi naturam, sed cum ea prorsus convenire (c. 7 S. 80). Bei der Naturerklärung geht man von den vorliegenden Tatsachen aus, man macht Experimente und erforscht so von Fall zu Fall das allgemeine Gesetz, das den einzelnen Vorgängen zu Grunde liegt. Um recht vorsichtig und umfassend zu Werke zu gehen, macht man möglichst viele Versuche und gruppiert sie, man stellt eine „Naturgeschichte" zusammen, wie Spinoza sagt, und zieht daraus um so sicherere Schlüsse, man verfährt also induktiv. Hat man die Gesetze gefunden, dann bildet man Definitionen, Axiome u. s. w. und erklärt mit diesen allgemeinen Begriffen das Einzelne, man wendet jetzt die deduktive Methode an. Aus den gewonnenen sicheren Resultaten, aus dem Bekannten leitet man vermöge untrüglicher Schlussfolgerung das Unbekannte ab.

Die Bibel enthält ebenso wenig Definitionen und Axiome wie die Natur. Es sind nur Vorurteile, die die Dogmatiker bei ihren Erklärungen mitbringen. Was sie für den Schlüssel zum Verständnis der Bibel erklären und zum Grundsatz ihrer Auslegung machen: die Bibel sei an allen Stellen wahrhaft und göttlich, müsste sich doch erst als Resultat einer strengen Untersuchung ergeben, darf aber

nicht an ihrer Schwelle stehen und ihren Gang bestimmen. Man muss ganz vorurteilsfrei an sie herantreten und genau so wie in der Physik verfahren, induktiv, analytisch. Gegeben ist der Text der Bibel. Was ist die Bibel? Das Wort Gottes, das uns den Weg des Heiles lehrt. Gewiss, aber inwiefern ist sie Gottes Wort und lehrt uns den Weg des Heiles? Warum hat sie grade so und so viele Bücher? Sind grade diese von Gott selber verfasst oder doch von ihm für heilig erklärt, oder haben sie Menschen ausgewählt? Wir werden also die Entstehung der biblischen Sammlung zu erforschen haben, die Geschichte des Kanons. Bevor aber der Kanon der biblischen Bücher festgestellt war, mussten die einzelnen Bücher vorhanden sein. Was enthalten sie? Die wahre Religion. Gewiss, aber in welcher Form? In der Form der Geschichte; sie erzählen die Geschichte des Volkes Israel, die Geschichte der Propheten, Christi, der Apostel. Soll sich nach den Prinzipien der Erkenntnistheorie die Erkenntnisart nach der Natur des Objektes richten, so ergiebt sich als der wichtigste Grundsatz: Die Methode der Bibelauslegung muss historisch sein.

Lesen wir ein Buch, das wunderbare unbegreifliche Dinge enthält, die in dunkler Sprache erzählt sind — und die Bibel enthält viel Wunderbares und Unbegreifliches — so fragen wir nach dem Verfasser und suchen zu ergründen, was er damit beabsichtigte. Spinoza macht das an einem Beispiel klar. Er hat in seiner Jugend die Geschichte des rasenden Roland gelesen, der auf einem geflügelten Ungeheuer durch die Luft ritt, wohin es ihm beliebte, ganz allein eine Menge Menschen und Riesen niedermetzelte u. a. Eine ganz ähnliche Geschichte erzählt Ovid von Perseus. Auch in der Bibel stehen ähnliche Wunderdinge, z. B. über Simson, der allein und ohne Waffen tausende von Menschen tötete, oder über Elias, der durch die Luft flog

und mit feurigen Pferden und feurigem Wagen gen Himmel fuhr. So ähnlich die Geschichten sind, bilden wir uns über sie doch ein ganz verschiedenes Urteil: Der erste, urteilen wir, wollte bloss ein Märchen schreiben, der zweite politische Vorgänge, der dritte heilige Dinge. Dieses verschiedene Urteil gründet sich allein auf die verschiedene Meinung, die wir von den Verfassern dieser Geschichten haben. Kennen wir die Motive des Verfassers, so verstehen wir sein Wort viel leichter und besser. Wir müssen uns alle Mühe geben, in den Geist und Charakter des Verfassers einzudringen. Wollen wir aber seine Denk- und Anschaungsweise richtig erfassen, so müssen wir die ganze Zeit, in der er lebte und wurzelte, von der er seine Bildung empfing, studieren, ihre Sittenzustände, ihre Kultur, ihre Philosophie, ihre Einrichtungen, ihre Lage, den ganzen Geist des Zeitalters. Dann müssen wir uns über den Anlass und den Zweck seines Buches orientieren. Die Methode der Bibelauslegung muss historisch sein. Wir bedürften zu einer zuverlässigen Erklärung der Schrift eine „Geschichte der Bücher des Alten und Neuen Testamentes“, eine genaue und vollständige Zeit- und Kulturgeschichte, die einen ungeheuren Umfang haben müsste. Wollte man die Zeit aller biblischen Schriftsteller berechnen, so kämen vielleicht zweitausend Jahre oder gar noch mehr heraus (c. 14, S. 152).

Weiter müssten wir uns um die Schicksale der einzelnen Bücher bemühen, ob der Verfasser sie vollendet und die letzte Hand daran gelegt hat, ob sie nicht durch Missgeschick oder Nachlässigkeit entstellt oder gar aus Bosheit gefälscht sind, ob sie Verstümmelungen oder Zusätze verraten. Wir müssen uns erkundigen, durch wessen Hände sie gegangen sind, wer sie in den Kanon aufgenommen hat, woher die Angaben über ihre Verfasser, Zeit und Anlass ihrer Entstehung stammen. Die Texte müssen wir

einer sorgfaltigen Prüfung unterziehen, um auf einer gesicherten Grundlage aufzubauen. Die Methode der Bibelforschung muss kritisch sein.

Zum richtigen Verständnis der Schrift bedarf es weder einer übernatürlichen Erleuchtung noch der Hilfe einer unsicheren Tradition, weder darf der Buchstabe die Vernunft knechten noch die Vernunft den Buchstaben meistern. Der einzige Weg, der zu einem wirklichen, unbefangenen Verständnis der Schrift führt, ist die historisch-kritische Methode der Bibelauslegung.

Die andern Methoden beruhen auf Willkür, ob sie auch Anspruch auf göttliche Autorität erheben; in ihrem Gefolge ist Zank und Streit, der mit Leidenschaft ausgefochten wird, weil er keine klaren Gründe ins Feld führen kann. Die historisch-kritische Methode bedarf weiter nichts als die natürliche Vernunft, die ein Gemeingut aller Menschen ist. Die Vernunft dient dem Frieden, sie verfolgt den Gegner nicht, sondern widerlegt ihn; sie erregt nicht die Leidenschaften, sondern bändigt sie. Die historisch-kritische Methode führt allein zur Wahrheit, sie ist die vorteilhafteste, die beste, die allein richtige.

Die Grundbedingung aber für die rechte Handhabung der historisch-kritischen Methode ist die Einsicht, dass wir damit nur den wahren Sinn der Bibel ermitteln, nicht die innere Wahrheit der Dinge selber. Das ist der Erbfehler aller früheren Methoden, dass sie den wahren Sinn der Bibel mit der Wahrheit selbst verwechseln. Die historisch-kritische Methode hat nur die Aufgabe, den wirklichen Sinn, den die Worte haben, unbefangen und vorurteilsfrei zu erfassen, gleichviel ob er der Vernunft widerspricht oder nicht. Erst muss man verstehen, was der Schriftsteller meint, und muss sich hüten, ihm die eigene Ueberzeugung unterzuschieben, ne verum sensum cum veritate rerum confundamus (c. 7,

S. 82). Hat man den wahren Sinn festgestellt, dann müssen wir notwendig von unserm Motiv und unserer Vernunft Gebrauch machen, ob wir ihm unsere Zustimmung erteilen können (c. 15, S. 166). Weil die Propheten Menschen waren und ihnen nichts Menschliches fremd war, konnten sie irren und haben geirrt. Wir müssen also die ewige, göttliche Wahrheit von dem Zeitlich-Geschichtlichen und darum Vergänglichen wohl unterscheiden: aliud est scripturam et mentem prophetarum, aliud autem mentem Dei hoc est ipsam rei veritatem intelligere (c. 12, S. 143).

Damit ist die Bahn gebrochen zu einem richtigen Verständnis der biblischen Schriften, das durch keine Tendenz getrübt, durch kein Bekenntnis gebunden, nur die Wahrheit sucht und darum durch keine höhere Autorität, Kirche oder Tradition, sanktioniert werden kann. Das Prinzip ist geschaffen, der Anfang ist gemacht, wenn auch die Ausführung noch lange auf sich warten lies. Spinoza hat selber in der Anwendung gegen seine gute Methode gröblich verstossen.

Im siebenten Kapitel des theologisch-politischen Traktates, dem bedeutendsten des ganzen Werkes, entwickelt Spinoza diese gewaltigen, fruchtbaren Gedanken, von denen wir heute noch zehren. Er stellt hier folgende Gesichtspunkte für die richtige Methode der Bibelauslegung auf.

S. 81: Regula igitur universalis interpretandi scripturam est, nihil scripturae tamquam eius documentum tribuere quod ex ipsius historia quam maxime perspectum non habeamus.

Wie muss diese „Geschichte der Bibel" beschaffen sein und was muss sie hauptsächlich enthalten?

I. Continere debet naturam et proprietates linguae, qua libri scripturae scripti fuerunt et quam eorum autores loqui solebant. Es muss also zunächst die philologische

Grundlage geschaffen werden, das richtige grammatische Verständnis der vorliegenden Texte. Da nun nach Spinozas Meinung nicht nur sämtliche alttestamentlichen Schriften, sondern auch die Originale der neutestamentlichen Urkunden hebräisch geschrieben sind, ist das erste Bedürfnis der Bibelauslegung eine gute hebräische Grammatik, die sicheren Aufschluss über den Bau und die Eigentümlichkeiten dieser Sprache giebt. Spinoza selbst hat ja ein Compendium grammatices linguae Hebraeae verfasst, ein Beweis, wie sehr er sich mit diesen Dingen beschäftigt hat.

Zwar sind wir hierbei gezwungen, eine gewisse Ueberlieferung der Juden als unverfälscht anzunehmen, nämlich die sprachliche Bedeutung der Wörter, die wir nur durch sie kennen. Aber mögen sie vielleicht die Lehrüberlieferung an wichtigen Punkten gefälscht haben, die Bedeutung der Wörter zu ändern hatten sie weder Anlass noch Macht. Eine ganze Sprache lässt sich nicht verfälschen.

II. Sententias uniuscuiusque libri colligere debet, easque ad summa capita redigere, ut sic omnes, quae de eadem re reperiuntur, in promptu habere possimus etc. Man muss also die Ausdrucksweise der Bibel, den Sprachgebrauch der einzelnen Autoren genau studieren und daraus seine Schlüsse ziehen. Spinoza erläutert das selbst an einem Beispiel. Die Aussagen des Moses: „Gott ist ein Feuer" und „Gott ist ein eifervoller Gott" sind an sich völlig klar, wenn sie auch der Vernunft widerstreiten. Wollen wir aber erfahren, ob das wirklich seine Ueberzeugung gewesen ist, dürfen wir nicht die Vernunft zu Rate ziehen, sondern müssen die übrigen Aussagen daraufhin prüfen. Nun lehrt Moses oft und deutlich genug, dass Gott keine Aehnlichkeit mit sichtbaren Dingen habe; darum werden wir untersuchen, ob nicht der Ausdruck „Feuer" eine bildliche Wendung sei. Da nun Feuer in der Bibel tatsäch-

lich für Zorn und Eifersucht gebraucht wird, lassen sich die beiden Aussprüche sehr gut vereinigen, sie bedeuten ein und dasselbe. Das aber Gott nach der Meinung des Moses wirklich ein „eifervoller“ war, geht unwidersprechlich aus den vielen Stellen hervor, in denen er Gott menschliche Leidenschaften zuschreibt.

Wir werden es nach dieser Probe kaum bedauern, das sich Spinoza im Einzelnen nicht mit der Auslegung der Bibel befasst hat. Er hätte aller Wahrscheinlichkeit nach sehr seltsame Kommentare geschrieben. Die Nüchternheit und Dürftigkeit dieser schüchternen Anfänge bereiten uns auf die faden Leistungen der rationalistischen Exegese vor, die den schmalen Pfad, auf dem Spinoza wandelte, zur breiten Heerstrasse austrat.

III. Denique enarrare debet haec historia casus omnium librorum prophetarum, quorum memoria apud nos est; videlicet vitam, mores, ac studia autoris uniuscuiusque libri, quisnam fuerit, qua occassione, quo tempore, cui et denique qua lingua scripserit. Deinde uniuscuiusque libri fortunam nempe quomodo prius acceptus fuerit et in quorum manus inciderit, deinde quot eius variae lectiones fuerint, et quorum concilio inter sacros acceptus fuerit, et denique quomodo omnes libri, quos omnes iam sacros esse fatentur, in unum corpus coaluerint. Damit hat Spinoza eine ungeheure Fülle von Problemen gestellt, an deren Lösung wir heute noch arbeiten. Was er treffend „Geschichte der Bibel“ nennt, fassen wir heute unter dem unpassenden Namen „Einleitung“ zusammen und meinen damit die Litteraturgeschichte des Alten und Neuen Testamentes. Abgesehen von der Geschichte der Auslegung und von der Kritik und Geschichte der Uebersetzungen, an die Spinoza noch nicht gedacht hat, finden wir alle Aufgaben gestellt, die auch noch die heutige Theologie zu lösen sich

bemüht, zum ersten Mal in dieser Klarheit und in dieser Vollständigkeit:

1. Die Kritik und Geschichte des Textes, die philologische Vorarbeit.

2. Die Geschichte der Entstehung der einzelnen Bücher, die „spezielle Einleitung“.

3. Die Kritik und Geschichte des Kanons, die „allgemeine Einleitung.“

Erst eine solche „Geschichte der Bibel“ kann eine sichere Grundlage bieten für ein erschöpfendes Verständnis der prophetischen Schriften. Wie wir bei der Naturforschung eine möglichst grosse Zahl von Experimenten zusammenstellen, um daraus mit Sicherheit das Allgemeinste, die Naturgesetze abzuleiten, und von hier aus zur Erklärung der einzelnen Erscheinung herabsteigen, so verfahren wir auch bei der Bibelforschung.

Aus der „Geschichte der Bibel“ können wir uns ein sicheres Urteil bilden über die Grundlage, die Summe der ganzen Bibel, „was darin als ewige und allen Sterblichen höchst heilsame Lehre von sämtlichen Propheten empfohlen wird.“ Da kommen wir zu dem Resultat: Klar und deutlich und ganz widerspruchslos sind die Aussagen der Bibel über die Moral, über den rechten Lebenswandel. Sie sind darum leicht zu verstehen und leuchten ohne weiteres ein. Dagegen sind die theoretischen Wahrheiten, welche die Bibel lehrt, nur soweit widerspruchslos und darum leicht zu fassen, als sie unmittelbar im Dienste der Moral stehen: dass es einen einzigen und allmächtigen Gott giebt, der allein angebetet werden darf, der für alle Wesen sorgt und die besonders liebt, die ihn anbeten und den Nebenmenschen wie sich selbst lieben, u. a. Was aber Gott nun in Wirklichkeit ist, ob Feuer, Licht, Gedanke, Geist, wie er die Welt leitet, nach freiem Willen oder nach Naturnotwendigkeit, wie er für die Menschen sorgt — darüber

findet man bei den Propheten keine einheitliche Auskunft. In spekulativen Dingen hatten sie sehr verschiedene Ansichten. In diesem Zwiespalt der Meinungen leitet uns die Analogie der Naturforschung zur rechten Methode an, aus den deutlichsten Aussprüchen der Bibel suchen wir uns darüber zu unterrichten, was Prophetie oder Offenbarung ist, worin ihr Wesen besteht, was ein Wunder ist u. s. f. Mit dieser Kenntnis des Allgemeinen ausgerüstet, schreiten wir zu den Offenbarungen der einzelnen Propheten weiter und schliesslich untersuchen wir jeden Ausspruch, jede Geschichte, jedes Wunder im Einzelnen, indem wir dabei immer das Prinzip im Auge behalten, dass wir nur den objektiven Schriftsinn ermitteln, unbekümmert um die subjektive Stellung dazu. Eine Schranke hat auch diese Methode: wir können nur feststellen, was die Propheten gesagt, was sie wirklich gesehen oder gehört haben, aber nicht, was sie mit ihren Sinnbildern bezeichnen oder darstellen wollten. Darüber können wir nichts Sicheres aus der Bibel erfahren, wir können nur Vermutungen aufstellen.

Ueberhaupt lässt sich nicht leugnen, dass die historisch-kritische Methode viele Schwierigkeiten in sich birgt. Sie erfordert nicht nur eine ausserordentliche Fülle von Mühe, Vorsicht, Scharfsinn, ihr stehen auch unüberwindliche Hindernisse entgegen. Spinoza macht ausdrücklich darauf aufmerksam.

Einmal haben wir keine ganz zuverlässige Kenntnis der hebräischen Sprache. Sie ist ausgestorben, ohne dass ihre Gelehrten uns ein ausreichendes Elementarbuch hinterlassen hätten; deswegen bleiben uns viele Wörter und noch viel mehr Redensarten der hebräischen Sprache dunkel. Vieles wird uns immer unverständlich bleiben. Ueberdies entspringen aus der Natur und dem Bau dieser Sprache ganz besonders viel Doppelsinnigkeiten; ferner öffnen die

Vertauschbarkeit bestimmter Laute, die mannigfache Bedeutung der Bindewörter dem Missverständnis Tor und Tür; vor allem fallen zwei Umstände schwer ins Gewicht: dass die Hebräer keine Buchstaben für die Vokale haben — das Punktations- und Accentuationssystem ist erst viele Jahrhunderte später von den Rabbinen erfunden worden und darum ganz unzuverlässig — und zweitens, dass die Interpunktionszeichen ganz und gar fehlen. So stellen sich schon bei der rein sprachlichen Erklärung bedenkliche Schwierigkeiten ein.

Noch grössere Hindernisse legt einer vollendeten Auslegung der Mangel einer erschöpfenden „Geschichte der heiligen Bücher“ in den Weg. Wir kennen oft genug nicht einmal den Verfasser, meistens ist uns sogar ein falscher Name überliefert. Wir kennen nicht die Schicksale seines Buches, auch lässt sich Zeit und Ort seiner Entstehung nicht mehr erschliessen. Wir tappen häufig ganz im Finstern und werden auch schwerlich jemals darüber Licht verbreiten können. Spinoza hat mit dieser Voraussage Recht gehabt, er wird auch Recht behalten. Eine wirkliche Litteraturgeschichte der biblischen Schriften wird sich niemals schreiben lassen, dazu sind unsere Quellen zu dürftig.

Schliesslich haben wir in vielen Fällen überhaupt nicht mehr die Originale, sondern nur die Uebersetzungen, auch die neutestamentlichen Schriften sind nach Spinoza ursprünglich hebräisch geschrieben.

Er hält diese Schwierigkeiten für so gross, dass er glaubt, wir würden bei den meisten Stellen der Bibel niemals zu einem ganz sicheren Resultat kommen, sondern auf ungefähr richtige Vermutungen angewiesen bleiben. Das fällt aber nicht der Methode zur Last; unsere Kenntnis der Dinge ist eben zu mangelhaft. So notwendig die „Geschichte der Bibel“ wäre, haben sie die Alten doch ganz

vernachlässigt, oder sie ist, wenn sie je geschrieben oder mündlich überliefert ist, durch die Ungunst der Zeit verloren gegangen. Soweit wir überhaupt noch mündliche oder schriftliche Nachrichten haben, sind sie verzerrt und gefälscht. Um so wünschenswerter ist also eine genaue Erforschung der „Geschichte der biblischen Schriften." Diese Schwierigkeiten im Verständnis der Schrift beziehen sich aber nur auf die von Natur dunklen Stellen, die nicht mit der Vernunft leicht begriffen und verstanden werden können, auf die theoretischen Aussagen über spekulative Dinge. Dagegen die Lehren der Moral können nicht missdeutet werden, selbst wenn wir die Worte nicht ganz sicher erklären können. Die Moral aber ist allein unentbehrlich zum Heil, deshalb brauchen wir uns um die unverständlichen spekulativen Dinge nicht zu grämen, weil sie „mehr seltsam als nützlich sind."

IV.

In c. 8—11 giebt Spinoza Proben seiner Bibelkritik. Er wendet die neue historisch-kritische Methode auf die Denkmäler der alttestamentlichen Litteratur an und beweist, wie brauchbar und einschneidend sie ist; sie zerstreut sehr viel Vorurteile und verbreitet über viele rätselhafte Dinge neues Licht.

Schlagend zeigt er an der Hand geographischer und chronologischer Angaben mit Hilfe der inneren Kritik, dass der Pentateuch unmöglich von Moses verfasst sei. Höchstens könnten einige im Pentateuch erwähnte Bücher von Moses selber geschrieben sein: „Das Buch der Kriege Gottes" (Nummer 21/14), „Das Buch des Bundes" (Ex. 24/4,7), „Das Buch des Gesetzes Gottes", die sämtlich verloren gegangen sind.

Spinoza hatte wohl nur das Bedürfnis, durch diese positiven Zugeständnisse die Wirkung seiner Kritik abzuschwächen. Es sind das nur Vermutungen, die sich durch nichts beweisen lassen. Mit Freuden stürzten sich später seine fanatischen Gegner, z. B. Huetius, Carpzov, auf diese Blössen und suchten mit diesen unhaltbaren Hypothesen die ganze Methode zu richten. Noch oft haben die Auswüchse einer voreiligen Kritik dem Ansehen der guten Methode mehr geschadet als die selbstständigen Aufstellungen ihrer prinzipiellen Gegner, die sich mit ihrer Widerlegung unverdiente Lorbeeren erwarben.

Mit grossem Scharfblick vermutet Spinoza in den Büchern von der Genesis bis zu den Büchern der Könige ein grosses zusammenhangendes Geschichtswerk, das sich die Aufgabe gestellt habe, die alte jüdische Geschichte vom Ursprung des Volkes an bis zur ersten Zerstörung der Stadt zu beschreiben. Die Einheit dieses Werkes lasse sich aus der stehenden Verknüpfungsformel „Und es geschah als . . ." erschliessen, besonders aber aus dem inneren Zusammenhange. Die leitende Idee des Ganzen sei das mosaische Gesetz, seine Entstehung und Geschichte. Omnes igitur hi libri in unum conspirant nempe dicta et edicta Mosis docere eaque per rerum eventus demonstrare (c. 8, S. 107). Geschrieben sei dieses grosse Geschichtswerk erst viele Jahrhunderte nach Moses Tode, der Verfasser sei höchst wahrscheinlich Esra, da es kein früherer gewesen sein könne. Hängt auch die Esrahypothese ganz in der Luft, so hat Spinoza doch sehr richtig die Selbständigkeit des Deuteronomiums erkannt, das er für das erste Buch hält, das Esra geschrieben habe; an der Hypothese von der Einheit des Verfassers, worauf es ihm hauptsächlich ankommt, ist doch wenigstens die letzte einheitliche Ueberarbeitung eines Redaktors wahrscheinlich.

An dieses grosse Geschichtswerk hat Esra aber nicht

die letzte Hand gelegt. Er hat es überhaupt nicht selbständig verfasst, sondern aus den verschiedensten Quellen zusammengeschrieben, ohne sie gehörig zu ordnen. Das beweisen die mangelhafte Verbindung der Geschichten, ihre mannigfachen Wiederholungen, ihre inneren Widersprüche. Eine und dieselbe Geschichte wird ganz verschieden erzählt; prüft man genau die Zeitangaben, so findet man eine unlösbare Verwirrung in der Chronologie. Auch die Gesetze sind blindlings zusammengetragen, ohne sachliche oder chronologische Ordnung, ein deutlicher Beweis, dass der Kompilator seine Arbeit nicht zu Ende geführt hat. Daher darf es auch nicht wundernehmen, dass die Randbemerkungen, in denen die Rabbinen aus Torheit oder Arglist die grössten Geheimnisse wittern, nur zweifelhafte Lesarten darstellen, Versuche, dunkle Stellen zu erläutern, veraltete Wörter durch gebräuchliche oder sittlich anstössige durch feinere zu ersetzen.

Spinoza findet es unbegreiflich, dass die Pharisäer ein so erbärmliches Buch wie die Chronik in den Kanon aufgenommen haben, während sie so gehaltreiche wie das Buch der Weisheit, das Buch Tobias, und die andern sogenannten apokryphischen Bücher davon auszuschliessen wagten. Selbst den „Sprüchen“ und dem „Prediger Salomos“, die Spinoza von allen Büchern des Alten Testamentes am höchsten schätzt, hätten sie die Aufnahme in den Kanon verweigert, wenn nicht einige Stellen darin das mosaische Gesetz empfohlen hätten, eine deutliche Aufforderung, die einzelnen Bücher auf ihren Wert zu prüfen, will man nicht diesen urteilslosen Rabbinen göttliches Ansehen beimessen. Grimmig zieht er gegen „Die windigen Kabbalisten“, die „Schwätzer“ zu Felde, die selbst in die Punkte und Sternchen, die Merkmale der Fehlerhaftigkeit, die tiefsten göttlichen Mysterien hineinlegen.

Die Sammlung der Psalmen verlegt Spinoza in die Zeit des zweiten Tempels. Er stützt sich dabei auf ein Zeugnis Philos.

Die prophetischen Bücher erkennt er richtig als Bruchstücke, die aus verschiedenen Sammlungen der prophetischen Weissagungen zusammengetragen und ohne die ursprüngliche Anordnung nacheinander aufgereiht sind, ohne Rücksicht auf Inhalt und Zeitfolge.

Vom Buche Hiob vermutet er im Anschluss an Ibn Esra, dass es aus einer andern Sprache ins Hebräische übersetzt sei, eine sinnvolle Parabel und ein Zeugnis dafür, dass auch die Heiden sehr schöne heilige Dichtungen gehabt haben.

Daniel, Esra, Esther und Nehemia bilden wieder eine Einheit und haben wahrscheinlich Judas Makkabäus zum Verfasser. Sie beruhen auf den Denkwürdigkeiten, Chroniken und Annalen, welche die jüdischen Könige durch ihre Kanzler und Geschichtsschreiber aufzeichnen liessen.

Der Abschluss des alttestamentlichen Kanons fällt erst in die Zeit der Makkabäer, er ist ein Werk der Pharisäer des zweiten Tempels.

Die Bücher des Neuen Testamentes unterzieht Spinoza nicht einer genauen Kritik, weil das bereits von sehr gelehrten Männern geschehen sei und weil er das Griechische nur mangelhaft verstehe. Der wirkliche Grund wird wohl die Scheu sein, sich die christlichen Theologen auf den Leib zu hetzen, die sich vielleicht eine Kritik des Alten Testamentes gefallen liesen, aber über dem Buchstaben des Neuen eifersüchtig wachten. Sie waren gefährlicher als die jüdischen Rabbinen, mit denen Spinoza ja schon lange gebrochen hatte. Die offene und heftige Polemik gegen die Juden verhüllte ein wenig seine genau so ablehnende Stellung gegen die christliche Kirche.

Dass sich aber Spinoza im Grunde gegen die christ-

lichen Dogmen genau so ablehnend verhielt als gegen die Lehren der jüdischen Synagoge, beweist aufs deutlichste seine Auffassung der biblischen Grundbegriffe, die beiden Religionen gemeinsam sind. Hat nun **Spinoza** die neue historisch-kritische Methode der Auslegung und Kritik auch auf die biblischen Grundlehren konsequent angewendet? In welchem Zusammenhange stehen seine Resultate mit den philosophischen Prinzipien der Ethik?

Das Fundament der ganzen Kirchenlehre ist der Begriff der **Offenbarung**. Darauf gründet sich ja ihre Autorität, ihre Ueberlegenheit über alles menschliche Wissen, sie ist eben göttliches Wissen und darum unbedingt wahr. Wie stellt sich **Spinoza** zu diesem Zentralbegriff der Offenbarung?

Er identifiziert die Offenbarung mit der Prophetie und definiert sie (c 1, S. 1): Prophetia sive revelatio est rei alicuius certa cognitio a Deo hominibus revelata, propheta autem is est, qui Dei revelata iis interpretatur, qui rerum a Deo revelatarum certam cognitionem habere nequeunt quique adeo mera fide res revelatas amplecti tantum possunt. Aber könnte nach dieser Definition nicht auch die natürliche Erkenntnis Offenbarung oder Prophetie heissen? Gewiss, auch die natürliche Erkenntnis kommt von Gott, sie ist ja nichts anderes als Gotteserkenntnis. Aber weil die Menge das nicht einsehen kann, heisst nur diejenige Erkenntnis Prophetie oder Offenbarung, „die sich über die Grenzen der natürlichen Erkenntnis erstreckt und deren Ursache nicht in den Gesetzen der menschlichen Natur an sich liegt.“

Dabei muss man beachten, dass die Juden sich niemals Mühe geben, die natürlichen Mittelursachen der Dinge zu suchen, sondern sehr schnell alles unmittelbar auf Gott beziehen. Daher darf nicht alles als Prophetie aufgefasst werden, wovon die Bibel sagt, es käme von Gott, sondern

man darf bei der Untersuchung der Prophetie nur das zu Grunde legen, was ausdrücklich als Prophetie oder Offenbarung bezeichnet wird. Der oberste Grundsatz aber der ganzen Untersuchung muss die neue Methode sein: quicquid de iis dici potest ex scriptura sola peti debet. Das ist um so notwendiger als die Prophetie heutzutage ausgestorben ist, wir also ganz und gar auf die heiligen Schriften der Propheten angewiesen sind.

Die Mittel, wodurch sich Gott den Propheten offenbarte, waren Worte oder Bilder oder beides, die Worte oder Bilder waren entweder wirkliche oder bloss eingebildete. Mit wirklichen Worten hat sich Gott dem Moses allein offenbart, mit ihm hat Gott verkehrt, „wie zwei Menschen sich einander ihre Gedanken mitteilen, durch Vermittlung ihrer beiderseitigen Sinneswerkzeuge“. Man muss also, will man der Bibel keinen Zwang antun, annehmen, Gott habe eine wirkliche Stimme geschaffen, mittelst deren er die zehn Gebote offenbarte.

Alle andern Propheten aber haben keine wirkliche Stimme gehört wie Moses, sondern nur eine eingebildete. Ihm hat sich Gott durch Gesicht, durch Visionen offenbart. Man darf die Realität der Engelserscheinungen nicht aus Gründen der Vernunft leugnen. **Maimonides** z. B. sagt, diese Dinge hätten sich im Traum zugetragen, weil niemand mit offenen Augen einen Engel sehen könne. Diesen falschen Rationalismus züchtigt **Spinoza** sehr derb: „aber das ist bloss leeres Geschwätz von Leuten, welche aristotelische Träumereien und ihre eigenen Erfindungen mit Gewalt aus der Bibel herauslesen wollen, ein höchst lächerliches Unterfangen in meinen Augen“.

Der einzige Prophet, dem sich Gott unmittelbar, ohne Worte und Gesichte, mitgeteilt hat, ist Christus. Er hat Gott ohne sinnliche Vermittelung, rein als Geist erkannt. Darum ist er nicht eigentlich ein Prophet, sondern „Der

Mund Gottes“. In ihm hat die Weisheit Gottes menschliche Natur angenommen, er ist der Weg des Heils gewesen. So lehrt die Bibel; denn Spinoza hat niemals gelesen, dass Gott Christus erschienen sei oder mit ihm gesprochen habe, vielmehr verkehrte Christus mit Gott von Geist zu Geist.

Welches waren nun die Bedingungen der Prophetie? Was befähigte den Propheten, Träger der Offenbarung Gottes zu sein? Spinoza stellt den Satz auf: (c. 1, S. 7): Asserimus itaque praeter Christum neminem nisi imaginationis ope, videlicet ope verborum aut imaginum, Dei revelata accepisse atque a deo ad prophetizandum non esse opus perfectiore mente, sed vividiore imaginatione. Widerspricht dieser Behauptung aber nicht die Bibel selber, aus der Spinoza doch allein alles ableiten will? Berufen sich die Theologen nicht mit Recht auf die Schrift, wenn sie die These aufstellen: Der von Gott stammende Geist macht den Propheten? Die Bibel spricht doch immerfort von dem Geist Gottes, der in den Propheten Wohnung genommen hat. Will Spinoza also seine Behauptung aufrecht erhalten, dass zum Prophezeien kein vollkommener Geist, sondern nur eine lebhaftere Einbildungskraft gehöre, muss er den Beweis führen, dass der „Geist“ in der Bibel auch „Einbildungskraft“ heisse; daher die eingehende Erörterung des Wortes „ruach“, das gewöhnlich mit „Geist“ übersetzt wird. Ausführlich bespricht Spinoza die verschiedenen Bedeutungen dieses häufigen und vielseitigen Begriffes. Wind, Hauch, Seele, Odem, Mund, Kraft, Fähigkeit, Tauglichkeit, Gesinnung, Willen, Beschluss, Trieb, Verlangen, Geist, Lebensgeist, Seelenbewegung, schliesslich jede seelische Eigenschaft; er kommt zu dem Resultat: der biblische Ausdruck, der Prophet besass den Geist Gottes, bedeute nur, „dass sich die Propheten durch besondere, aussergewöhnliche Tugenden auszeichneten und die Frömmigkeit mit seltener Seelenstärke übten und dass sie Gottes Gedanken und Urteilsspruch vernahmen; „ruach“ bedeute sowohl den Geist selbst als auch die Gedanken und Formen des Geistes; es konnte also auch die Einbildungskraft unter dem Geist verstanden werden; denn sie war das Mittel, wodurch sie die göttlichen Ratschlüsse empfingen. Darum ist es auch wohl begreiflich, ja notwendig, dass die Propheten alle ihre Offenbarungen in Gleichnissen und Rätseln erhielten und lehrten, und dass sie alles Geistige in sinnliche Ausdrücke kleideten, denn das entspricht dem Wesen der Einbildungskraft. Freilich dürfte der biblische Nachweis, dass für alle Propheten, die Spinoza dazu stempelt, z. B. Adam, Kain, Noah, Laban, Hagar u. a. die Einbildungskraft das Mittel der Offenbarung gewesen sei, schwerlich zu führen sein; auch ist es unbegreiflich, wie die wirklichen Worte, die „der grösste Prophet“ des Alten Bundes, Moses, vernahm, in den Bereich der Imagination fallen sollen.

Ohne Frage ist der biblische Nachweis dafür, dass das Wesen der Prophetie in der Imagination bestehe, ganz misslungen. Keine einzige Stelle kann Spinoza für seine Auffassung anführen, nur auf grossem Umwege, mit reiner Willkür kann er aus dem hebräischen Ausdruck seine Deutung herauslesen, vielmehr liest er sie nicht heraus, sondern legt sie gewaltsam hinein. Spinoza verstösst selber gegen seine Methode, die Schrift nur aus der Schrift zu erklären. Aus der Schrift lässt sich die Definition Spinozas, die Propheten hätten sich nicht durch einen vorzüglichen Geist, sondern allein durch eine lebhaftere Einbildungskraft ausgezeichnet, nicht rechtfertigen; sie wird aber ganz verständlich als einfaches Postulat seiner erkenntnistheoretischen Prinzipien. Im zweiten Buche der Ethik, das die Erkenntnistheorie behandelt (prop. 40,2 scholion), unterscheidet Spinoza drei Hauptstufen der Er-

kenntnis, die der Form und dem Werte nach ganz verschieden sind. Die Erkenntnis erster Gattung ist die opinio vel imaginatio. Sie ist die Erkenntnis der Einzeldinge, die sich durch die Sinne verstümmelt, verworren und ohne Ordnung dem Verstande darstellen, also die sinnliche Wahrnehmung; aus ihr entspringt dadurch, dass wir beim Hören oder Lesen von Worten uns der betreffenden Dinge erinnern und gewisse Ideen von ihnen bilden, denen ähnlich, durch die wir die Dinge sinnlich begreifen, also durch das Gedächtnis und die Ideenassoziation die gewöhnliche Vorstellung, opinio. Eine noch tiefere Vorstufe dieser ersten Erkenntnisgattung aus „vager Erfahrung“ entwickelt Spinoza im Tractatus de emendatione intellectus: das Wissen, das wir bloss durch Hörensagen, ex auditu, erlangt haben, z. B. wann mein Geburtstag ist, wer meine Eltern gewesen sind u. s. w. Diese Art des Wissens verdient eigentlich nicht den Namen, sie lässt uns ja über die Sache selber völlig im Ungewissen. Aber auch die sinnliche Wahrnehmung und Erkenntnis, die opinio vel imaginatio, ist inadäquat, sie sieht nur das Einzelding, sie begreift aber nicht sein Wesen; denn sie erfasst nicht den grossen Kausalzusammenhang, als dessen notwendiges, bedingtes und bedingendes Glied das Einzelne erst wahrhaft verstanden wird. Diese adäquate Erkenntnis geben allein die zweite und dritte Stufe, die rationelle und die intuitive Erkenntnis. Die ratio, die zweite Stufe, deren Ideal die mathematische Erkenntnis ist, erfasst das Wesen der Dinge, sie durchschaut die nächste hervorbringende Ursache u. s. f., sie begreift allmählich durch sichere, untrügliche Schlussfolgerung die ganze Kausalkette. Die grossartigste Leistung dieser rationalen Erkenntnis ist die mathematische Physik, das Vorbild für Spinoza, der in seiner Philosophie ein ebenso festes, imponierendes Gebäude errichten möchte. Die letzte und höchste Stufe ist die

spezifisch philosophische Erkenntnis, die scientia intuitiva, die nicht erst allmählicher Verstandesschlüsse bedarf, sondern kraft der Vernunfterleuchtung mit einem Schlag unmittelbar das Ganze erkennt und höchste, unbezweifelbare, unmittelbare Gewissheit in sich trägt. Dieser intuitiven Erkenntnis verdankt der Philosoph seine grossen Grundideen, den Pantheismus, den Parallelismus der Attribute, die Grundlage der Sittenlehre im Selbsterhaltungstriebe u. a., sie brachte ihm vor allem die Grundüberzeugung seines Lebens, dass seine Philosophie die absolute Wahrheit sei, an der jede andere Autorität zerschellen müsse. Das schönste Zeugnis für die innere Kraft dieser intuitiven Erkenntnis ist die Antwort, mit der Spinoza den plumpen Bekehrungsversuch des römischen Fanatikers Albert Burgh abwehrte: Gewiss gebe es viele philosophische Systeme und er habe sie nicht alle geprüft, ebenso wenig wie jener alle Religionen; er habe nicht gewählt, sondern erkannt, denn die Wahrheit sei nicht die Sache der Wahl, sondern der Einsicht. Wer gewählt hat, der glaubt oder hofft das Beste gefunden zu haben. Wer dagegen klar und deutlich erkennt, hält seine Einsicht nicht für besser als die der andern, sondern einfach für wahr und ihr Gegenteil für falsch. „Denn die Wahrheit erleuchtet sich und den Irrtum.“

Deswegen konnte sich Spinoza auch nicht an die Autorität der Schrift gebunden fühlen, die doch der Kirchenlehre zufolge das Erkenntnissystem der absoluten Wahrheit war. Daraus erwuchs ihm unabweisbar die Aufgabe, die Erkenntnisautorität der Schrift zu entkräften. In der Schrift fand sich ja kein Wörtlein von der Substanzlehre, nichts von Attributen oder Modis, sie hatte also nicht die wahre Erkenntnis. Folglich kam den Propheten, den Trägern der Offenbarung, weder die intuitive noch die rationale Erkenntnisart zu. Mochte ihre Bedeutung auf andern Gebieten noch so gross sein, ihre Erkenntnis der letzten

Fragen, Gottes, der Welt, des Geistes u. s. w., also ihre spekulative oder philosophische Erkenntnis war inadäquat, folglich die Form ihrer Erkenntnis die Imagination, welche die Dinge nur verworren und unvollkommen begreift. Daher musste, wenn die neue Methode der Bibelauslegung befolgt werden sollte, unausweichlich der Beweis geführt werden, dass das biblische Merkmal der Prophetie, der „Geist Gottes", auch die Einbildungskraft bedeuten könne, Imagination, d. h. nicht das aktive, selbsttätige, schöpferische Denken, das Nachschaffen der göttlichen Gedankenwirklichkeit, sondern das passive, zufällige, von äusseren Ursachen beherrschte und darum unzuverlässige Denken.

Natürlich misslingt dieser Nachweis. Der ganze Gegensatz von thätigem und leidendem, adäquatem und inadäquatem Denken hat in der Schrift keinen Ort; er stammt lediglich aus den erkenntnis-theoretischen Prinzipien der Ethik Spinozas und ist willkürlich und gewaltsam in sie hineingetragen. Gleich am Eingang der Untersuchungen über den biblischen Grundbegriff der Offenbarung verlässt Spinoza seine neue gute Methode und meistert die Schrift durch seine Philosophie. Es wäre ja auch ein Wunder, wenn Spinoza, dieses Muster eines dogmatischen Philosophen, ein unbefangener Bibelexeget gewesen wäre!

Die Propheten zeichneten sich nur durch eine besonders lebhafte Einbildungskraft aus. Nun entspricht es der Erfahrung wie der Vernunft, dass Menschen von starker Einbildungskraft zum rein begrifflichen Denken weniger veranlagt sind und umgekehrt Menschen, die in rein begrifflichen Denken hervorragen, eine viel gemässigtere Einbildungskraft besitzen, sie halten sie im Zaum, damit sie das klare Denken nicht verwirre. Deswegen sind die Propheten in der Regel Bauern und Handwerker gewesen, niemals Philosophen. Nun trägt die rationale Erkenntnis ihre Gewissheit in sich selber. Die Prophetie aber, die

aus der Imagination, der passiven, unproduktiven Erkenntnis entspringt, kann niemals innerlich gewiss sein, sie bedarf immer einer äusseren Bestätigung. Schon aus dem Gewissheitsgrad ist die Inferiorität der Prophetie gegenüber der philosophischen Erkenntnis erwiesen. Die prophetische Gewissheit kann niemals eine mathematisch-philosophische, sondern höchstens eine moralische sein. Sie beruht auf drei Stücken (c. 2, S. 17): Tota igitur certitudo prophetica his tribus fundabatur: I. Quod res revelatas vividissime, ut nos vigilando ab objectis affecti solemus, imaginabantur. II. Signo. III. Denique et praecipue quod animum ad solum aequum et bonum inclinatum habebant.

Zwar erwähnt die Bibel nicht überall das Zeichen, das die Prophezeiungen begleitete, aber sie braucht ja auch nicht alle Bedingungen und Nebenumstände der Vorgänge ausdrücklich aufzuzählen. Die einzelnen Zeichen waren natürlich nach den Anlagen und Gaben der Propheten verschieden. Auch die prophetische Ausdrucksweise, ja die Offenbarung selbst war bei jedem Propheten von besonderer Art, entsprechend der Gemütsart, der Einbildungskraft und den bereits angenommenen Ansichten der Propheten. War der Prophet von heiterer Gemütsart, so wurden ihm Siege, Friede und freudige Dinge geoffenbart; war er von trauriger Gemütsart, so wurden ihm Kriege, Strafgerichte und allerlei Unglück kund. Auch die Einbildungskraft bewirkte grosse Unterschiede. War der Prophet ein Mann von Geschmack, so vernahm er die Gedanken Gottes ebenfalls in geschmackvoller Ausdrucksweise, war er aber unklar, in unklarer Form. War er ein Landmann, dann erblickte er Ochsen, Kühe u. s. f., war er Soldat, dann sah er Heere und Feldherrn; war er Hofmann, so schaute er einen königlichen Thron und dergl. Schliesslich kommen bei der Verschiedenheit der Weissagungen auch die vorher feststehenden Ansichten der Pro-

pheten in Frage. Den Magiern, die an die Hirngespinste der Sterndeuter glaubten, wurde die Geburt Christi durch das Bild eines im Osten aufgehenden Sternes offenbar, den Wahrsagern des Nebukadnezar wurde die Zerstörung Jerusalems durch die Eingeweide der Opfertiere kund; auch erfuhr sie derselbe König aus Orakeln und aus der Richtung der Pfeile, die er nach oben in die Luft schoss u. s. f.

Die Propheten haben die Gabe der Weissagung in ganz verschiedenem Masse gehabt, auch war sie nicht immer vorhanden und niemals gleich stark, sondern unbeständig im Gegensatz zu der permanenten Kraft der Vernunft. Bei der inadäquaten Erkenntnisart der Propheten ist es ganz selbstverständlich, dass sich ihre einzelnen Aussagen über philosophische Dinge widersprechen. Es ist reines Vorurteil, dass die Propheten alles gewusst hätten, was dem menschlichen Denken zugänglich sei. Viele Bibelstellen widerlegen diese Behauptung unzweideutig. Z. B. Jos. 10 setzt doch eine verkehrte Vorstellung von der Sonnen- und Erdbewegung voraus. Aber ist es denn wunderbar, „dass der Kriegsmann Josua keine Astronomie verstand?" Vielmehr muss eine unbefangene Auslegung der Bibel anerkennen, dass die Propheten nichts Besonderes über die göttlichen Eigenschaften gelehrt haben, sondern von Gott die gewöhnlichsten Begriffe hatten, und dass ihre Offenbarungen diesen inadäquaten Begriffen angepasst waren. Z. B. hat Adam nicht gewusst, dass Gott allgegenwärtig und allwissend ist, denn er versteckte sich vor Gott. Diesen unzulänglichen Vorstellungen gemäss offenbarte sich ihm Gott, indem er so tat, als merkte er nicht Adams Aufenthalt und wüsste nicht seine Sünde. Selbst Moses hat Gott nicht wahrhaft erkannt; das geht aus seinen unvollkommenen Vorstellungen deutlich hervor; Gott hat sich ihm aber nach seinen Begriffen kund getan. Im ganzen Alten Testament hat niemand vernunftmässiger von Gott gesprochen als Salomo, der an natürlicher Einsicht alle Zeitgenossen übertraf; denn er lehrte, dass alle Glücksgüter eitel seien, dass das höchste Gut der Menschen die Erkenntnis, die härteste Strafe aber die Torheit sei.

Die Prophetie hat ihre Träger nicht einsichtsvoller gemacht, wir finden bei ihnen ja ganz widerspruchsvolle Aussagen, selbst die allergröbsten Irrtümer; darum sind wir nicht im geringsten verpflichtet, den Propheten in spekulativen Dingen zu glauben.

Nur in einem Punkt, dem wichtigsten, stimmen alle Propheten vollkommen überein: in der Lehre des rechten Lebenswandels. In den theoretischen Anschauungen der Propheten herrscht subjektive Verschiedenheit, das praktische Ziel aber ruht auf objektiver, harmonierender Grundlage. Der unzweideutige Grundgedanke der ganzen Schrift Alten und Neuen Testamentes ist der: Gott über alles und den Nächsten wie sich selbst zu lieben. Die Religion, in deren Verkündigung doch der einzige Zweck der prophetischen Mission besteht, ist die Liebe, Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Freundschaft, Hilfsbereitschaft, kurz der rechte Lebenswandel. Spinoza reduziert die Religion auf die Moral; er wird nicht müde zu versichern: in den theoretisch-philosophischen Dingen haben die Propheten geirrt, in der praktischen Sittenlehre stimmen sie völlig überein, darum hat nur ihre Moral für uns bindende Kraft.

Aber an diesem entscheidenden Punkt weicht Spinoza wieder von seinem Interpretationskanon ab. Es kam doch alles darauf an, die völlige Uebereinstimmung der Propheten in der fundamentalen Moral aus der Bibel zu beweisen. Er setzt sich über diesen Beweis kühn hinweg, es sei nicht nötig, diese ganz offenbare Sache noch mit einer grossen Zahl von Stellen zu belegen. Die konsequente Anwendung der historisch-kritischen Methode hätte zu andern Resultaten führen müssen; auch die Moral, die auf den

Blättern der Bibel aufgezeichnet steht, ist keine starre, von Anfang bis Ende genau gleiche Grösse. Aber Spinoza lag ja nicht viel daran seine Methode durchzuführen. Sein Ziel war erreicht mit dem Beweis, dass wir nicht gehalten sind, die philosophischen Elemente der prophetischen Verkündigung anzunehmen; er schaffte sich damit freie Bahn für seine eigenen philosophischen Lehren. Mit der biblischen Moral im allgemeinen hatte ja seine praktische Philosophie grosse Verwandschaft, wenn auch der Ausgangspunkt und der Aufbau grundverschieden sind, daher schob er das Schwergewicht von der Dogmatik auf die Ethik, von den spekulativen Lehren auf die praktische Frömmigkeit.

Worauf gründet sich denn schliesslich die Richtigkeit der gemeinsamen prophetischen Sittenlehre? Die drei Merkmale der prophetischen Gewissheit fallen ja alle hin. Die lebhaftere Einbildungskraft konnte natürlich nur die Propheten selbst überzeugen. Zeichen verrichteten auch die falschen Propheten; selbst die Hauptstütze, die nur dem Guten und Rechten zugewendete Gesinnung der Propheten, gerät ins Wanken, wenn auch der Brudermörder Kain dazu gerechnet wird; auch verbürgt der rechtliche Charakter eines Menschen niemals die Wahrheit seiner Lehrmeinungen. In der Tat hat Spinoza für die Gültigkeit der prophetischen Sittenlehre, die ja allein auf Wahrheit Anspruch machen darf, keinen andern Grund als die Uebereinstimmung mit — seiner praktischen Philosophie. Weil die Propheten im grossen ganzen eine ähnliche Sittenlehre verkündigen, die wenigstens in der Praxis auf dasselbe hinausläuft, erkennt Spinoza sie an. Im übrigen verwirft er die Prophetie als inadäquate Erkenntnis, deren Quelle die Imagination ist. Aber Prophetie und Offenbarung sind ja für ihn identisch. Zwar spricht Spinoza dieses Verwerfungsurteil über die Offenbarung nie ausdrücklich aus; auch hütet er sich sehr, seine wahre Stellung deutlich

blicken zu lassen. Dazu war er doch zu vorsichtig. Eine offene Fehde gegen den herkömmlichen Offenbarungsbegriff hätte ihm noch viel grössere Gefahren gebracht als der Abfall von der Synagoge. Die christlichen Theologen waren nicht minder fanatisch, aber viel gefährlicher, darum musste Spinoza seine wahre Meinung klüglich verhüllen.

Fortwährend führt er das Wort Offenbarung im Munde, aber mit der landläufigen Auffassung stimmt er nur im Worte überein, in der Sache weicht er weit davon ab. Sofern Prophetie oder Offenbarung d. h. „Die von Gott den Menschen geoffenbarte sichere Erkenntnis einer Sache" mit der natürlichen Erkenntnis identisch ist, hat das Wort für ihn einen guten Sinn. Aber das spezifisch Prophetische liegt doch gerade darin, dass es die Grenzen der natürlichen Erkenntnis überschreitet. Nach welchen Naturgesetzen freilich das geschehen sei, gesteht Spinoza nicht zu wissen. Der einzige Versuch, den er macht, die Eigentümlichkeit der prophetischen Erkenntnis zu erklären, stempelt die Propheten zu Phantasten: aus Worten, Bildern, Visionen, Träumen, den Formen der Einbildungskraft, lassen sich viel mehr Vorstellungen bilden als aus Prinzipien und Begriffen, worauf sich das natürliche Wissen, die Philosophie, aufbaut. Wie aber eine natürliche Erkenntnis, welche die Grenzen unseres Verstandes überschreitet, möglich sei, dafür weiss Spinoza, obwohl er verschiedentlich darauf zu sprechen kommt, keine Erklärung zu finden.

Er kann keine finden. Nur die Vorsicht gebot ihm, scheinbar eine übernatürliche Offenbarung anzuerkennen, in Wahrheit hat seine Philosophie keinen Raum dafür. Der Grundcharakter seines Systems schliesst die supranaturale Offenbarung aus. Wenn unter „Gott" die eine, absolut unendliche, ewige Substanz zu verstehen ist, die allein selbständig existiert, ausser der es nichts gibt, die in sich ist und nur durch sich begriffen werden kann, und

wenn diese Substanz mit der Natur identifiziert wird, dann ist übernatürlich = übergöttlich, d. h. der vollendete Widersinn. In dem System des naturalistischen Pantheismus giebt es nichts Uebernatürliches, und im System des absoluten Rationalismus nichts Unbegreifliches. Mag vieles unerkannt sein, nichts ist unerkennbar. Alles ist vernünftig, nichts ist übervernünftig. Alles kann durch das klare Denken begriffen werden, aber auch nur durch das klare Denken. Der reine Verstand ist das einzige Mittel aller wahren Erkenntnis; sie muss darum klar und deutlich, sie muss vollständig und lückenlos sein. Es kann also keine andere „Offenbarung" Gottes geben als durch das klare und deutliche Denken, eine Offenbarung durch Worte, Zeichen, Wunder ist unmöglich. So muss die prophetische Erkenntnis, die „Offenbarung" im gewöhnlichen Sinn, notwendig inadäquat sein, während der Philosoph des absoluten Rationalismus erkennt, dass aus dem unendlichen Wesen Gottes alles notwendig hervorgegangen ist oder stets mit Notwendigkeit folgt, ganz ebenso wie aus dem Wesen des Dreiecks von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, dass seine drei Winkel gleich sind zwei rechten" (Eth. I prop. 17 scholion). Sehr scharf weist Spinoza am Schlusse des fünften Kapitels die Anmassung der Theologen, die auf ihre übernatürliche Erleuchtung pochen, zurück: nec etiam eorum sententiam hic refutare in animo est, qui nimirum statuunt lumen naturale nihil sani de iis, quae ad veram salutem spectant, docere posse; hoc enim ipsi, qui nullam sanam rationem sibi concedunt, nulla etiam ratione probare possunt, et si aliquid supra rationem se habere venditant, id merum est figmentum et longo infra rationem, quod iam satis eorum communis vivendi modus indicavit.

Von hier aus wird es auch verständlich, warum Christus Gott nicht wie die andern Propheten durch Worte und Gesichte

sondern mit reinem, klaren Geiste erkannt hat; „denn von Christus muss man annehmen, dass er die Dinge in ihrer wahren Gestalt und vollkommen erkannt hat" (c. 4, S. 47); er war nicht sowohl Prophet als „der Mund Gottes." Schon aus der universalen Mission Christi erhellt diese Notwendigkeit; er war nicht zur Belehrung der Juden allein, sondern des ganzen Menschengeschlechtes gesandt. Zwar musste er sich in seinen Reden der schwachen Fassungskraft der Menge anpassen, aber er selber hat Gott erkannt non per verba et imagines, sed immediate, pura mente, notionibus communibus, d. h. mit den Mitteln der rationalen Erkenntnis. Darum ist auch die Gotteslehre, die Christus verkündete, allgemein und ewig gültig, mit der Vernunft erreichbar und für jeden zugänglich, der sich ihrer bedient. Daher hat Christus die Offenbarungen Gottes nicht wie die übrigen Propheten als Gebote, Befehle, Verordnungen aufgefasst, sondern als veritates aeternae; aber „um der Unwissenheit und Verstocktheit des Volkes willen" schrieb er seine vollkommene Gotteserkenntnis doch als Gesetz vor.

Spinoza misst hier deutlich mit zweierlei Mass. Darf er denn Christus die adäquate Erkenntnis zuschreiben? Müsste daraus nicht folgen, dass er die Philosophie Spinozas, die Lehre von Substanz, Attribut und Modus verkündet habe? Was bewog ihn denn zu diesem Zugeständnis? Die unbefangen geübte historisch-kritische Methode der Schriftauslegung konnte doch unmöglich darauf führen, dass Christus Gott ohne Bilder und Gleichnisse, mit der reinen Vernunft erkannt habe. Ebenso sehr verboten es die in der Ethik entwickelten philosophischen Prinzipien, Christus die adäquate Erkenntnis zuzusprechen. Gewiss sind die sittlichen Anschauungen, die Christus predigte, dem Philosophen sehr sympathisch gewesen, sicherlich hat er mit der grössten Ehrfurcht zu Christus aufgeblickt, der wie er Selbst- und Weltüberwindung verlangte, ob auch

aus andern Motiven und mit andern Mitteln, aber daraus folgte doch noch nicht die völlige Uebereinstimmnng beider in den theoretisch-spekulativen Elementen der Religionslehre. Vielleicht zwang die gewaltige Persönlichkeit Jesu, der seines Gottes so gewiss war, den Philosophen seinen erkenntnistheoretischen Prinzipien zum Trotz, ihm die adäquate Gotteserkenntnis zuzugestehen. Wahrscheinlicher aber erklärt sich diese Inkonsequenz als ein Kompromiss mit der herrschenden Kirche, die Christus als Gott verehrte. Wie hätte Spinoza es wagen dürfen, ihm offen die vollkommene Gotteserkenntnis abzusprechen?

Beugte er sich auch vor der sittlichen Hoheit und der göttlichen Weisheit Jesu oder wagte er aus schuldiger Reverenz vor seiner allmächtigen Kirche nicht, an der Vollkommenheit seiner Gotteserkenntnis einen Zweifel auszusprechen, so verwarf er doch rundweg das Dogma, das die Theologen von ihm aufgestellt hatten. Er konnte Christus nur ganz unpersönlich, als Lehrer der wahren Moral und Träger der ewigen Weisheit Gottes auffassen. Den besten Aufschluss darüber gibt uns sein Brief an Heinrich Oldenburg vom November 1675, wohl der wichtigste, den er geschrieben hat: „Zu unserm Seelenheil ist es nicht durchaus notwendig Christus nach dem Fleisch zu kennen; anders aber verhält es sich mit jenem ewigen Sohne Gottes, d. h. mit Gottes ewiger Weisheit, welche sich in allen Dingen, am meisten im menschlichen Geiste, unter allen Menschen am meisten in Jesus Christus offenbart hat; denn ohne diese Weisheit, die allein lehrt, was wahr und falsch, gut und böse ist, kann niemand selig werden. — Was aber das kirchliche Dogma der Gottmenschheit betrifft, so erkläre ich ausdrücklich, dass ich diese Lehre nicht verstehe, ja aufrichtig gestanden, sie scheint mir so ungereimt, als ob mir jemand sagte, der Kreis habe die Natur des Quadrates angenommen."

Hatten aber die Propheten keine adäquate Gotteserkenntnis, sondern bestand ihre Mission allein in der Verkündigung der wahren Sittenlehre, die doch für alle Menschen ohne Unterschied gilt, so ist damit jeder Vorzug des israelitischen Volkes in religiöser Hinsicht ausgeschlossen. Dem widerstreitet doch aber die biblische Lehre der Auserwählung, deren sich die Kinder Israel mit grossem Stolze rühmten. Wie findet sich Spinoza mit ihr ab?

Seiner Interpretationsmethode getreu führt er zunächst den Beweis, dass die prophetische Gabe den Hebräern nicht eigentümlich gewesen sei, dass vielmehr alle Völker Propheten hatten. Allerdings ist der einzige Beleg dafür die Weissagung Bileams. Die Bibel aber berichtet ja auch nur die Geschichte der Juden; darum braucht sie die Propheten der fremden Völker nicht zu erwähnen, die wir aus vielen Stellen mit Sicherheit erschliessen können. Die Auserwählung der Juden bestand weder in einer höheren Gotteserkenntnis — sie hatten ja von Gott und Natur die gewöhnlichsten Begriffe, noch in reinerer Moral — die gilt für alle Menschen und Völker gleichermassen; sie bestand allein in ihrem geistlich-leiblichen Glück und den Vorteilen ihres Staatswesens. Darum ist die Gesetzgebung des Moses weder religiöser noch moralischer, sondern politischer Natur. Sie hat das Volk der Juden zu einer solchen zähen Selbständigkeit erzogen, dass sie jetzt noch viele Jahrhunderte nach der Zerstörung ihres Reiches ihre Eigentümlichkeiten bewahren und nicht in die fremden Nationen aufgehen, unter denen sie leben.

Ohne Frage schöpft Spinoza diese Anschauungen nicht aus einer unvoreingenommenen Bibelinterpretation; sie sind ihm von dem Hass diktiert gegen sein eigenes Volk, das ihn verstiess, oder stammen aus den Grundzügen seiner Philosophie. Bei der Fassung des Gottesbegriffes, den Spinoza in der Ethik entwickelt, hat eine Auserwählung

eines besonderen Volkes keinen Sinn. Spinozas Gott kann überhaupt nicht wählen, das würde in das Wesen Gottes die grösste Willkür hineintragen, die sein System mit aller Schärfe ausschliesst. Gott hat weder Verstand noch Willen, noch weniger aber Affekte und menschliche Schwächen, er kennt keine Zwecke, er hat darum keine Lieblinge, kein auserwähltes Volk, dem er sich durch feierliche Verträge verpflichtet. Er ist weder ein eifriger Gott, der die Sünden seines Volkes heimsucht, noch ein barmherziger Gott, der sie vergiebt. Gott wirkt allein nach der Notwendigkeit seiner ewigen Natur. Es ist kindischer Anthropomorphismus Gott Affekte, Zwecke, Auserwählung, Verträge zuzuschreiben. Es spiegelt sich darin nur die Eitelkeit des jüdischen Volkes, das sich einbildete, etwas Besseres zu sein als die andern Völker. Wer sich auserwählt und andere davon ausgeschlossen dünkt, beweist damit nur die Unvollkommenheit seiner Gottesvorstellung und die Schlechtigkeit seines Herzens. Der Weise kann nichts mehr wünschen als dass alle Menschen in gleichem Masse in der adäquaten Erkenntnis Gottes das wahre Glück und die wahre Seligkeit finden. Die Juden waren weit entfernt davon. Der Anspruch auf Auserwählung verrät die unwürdigste sittliche Knechtschaft unter den selbstischen Affekten, aber nicht eine Höhe der Religiosität.

Noch deutlicher spricht dieser Dünkel des jüdischen Volkes aus den vielen Wundererzählungen, womit sie die Ueberlegenheit ihres unsichtbaren Nationalgottes über die sichtbaren Götter der Heiden, Sonne, Mond, Gestirne zu beweisen suchten; sie schmeichelten sich, Gott lenke die Natur um ihretwillen aus ihren gewöhnlichen Bahnen, und meinten gerade hieraus die Allmacht Gottes zu erkennen.

Am Schluss des sechsten Kapitels, das über die Wunder handelt, erklärt Spinoza ausdrücklich, er sei bei den Wundern nach einer andern Methode verfahren als bei der

Prophetie. Bei dieser habe er sich streng an seine Auslegungsmethode gehalten, die Schrift allein aus der Schrift zu erklären; denn die Prophetie übersteige das menschliche Begriffsvermögen und sei eine rein theologische Frage, man dürfe daher alles nur aus den Grundsätzen der Offenbarung selber ableiten. Dagegen die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Wunder sei eine rein philosophische Frage, es handele sich dabei um die allgemeinen Naturgesetze, um die Erkenntnis des Verhältnisses von Gott und Welt. Er behauptet zwar, er hätte seine Anschauungen darüber auch aus der Schrift allein ableiten können und macht auch den Versuch, die Autorität der Schrift für seine Ansicht ins Feld zu führen. Allerdings sind die Stellen sehr spärlich, die für ihn sprechen, sie können auch höchstens indirekt zum Beweise dienen. Man dürfe dabei aber nicht vergessen, dass die Bibel keinen Aufschluss geben will über spekulative, naturwissenschaftliche Fragen. Sie redet über Gott „höchst uneigentlich“ (admodum improprie), weil sie ja nicht die Vernunft überzeugen, sondern auf die menschliche Phantasie oder Einbildungskraft einwirken will. Sie verschmäht daher die Dinge auf ihre natürlichen Ursachen zurückzuführen. Wollte sie z. B. die Zerstörung eines Reiches so erzählen wie die politischen Geschichtsschreiber, so würde sie damit auf das Volk keinen Eindruck machen. Wenn sie aber alles dichterisch schildert und unmittelbar auf Gott zurückleitet, erregt sie mächtig die Phantasie und hat die Gemüter in ihrer Gewalt. Diese praktisch-pädagogische Tendenz der Bibel, die sich nicht um die Erklärbarkeit der Wunder kümmert, giebt uns das Recht, hier von der Methode, die Schrift aus der Schrift allein auszulegen, abzuweichen. Die einzige Instanz, die die Frage nach der objektiven Möglichkeit des Wunders entscheiden kann, ist die Vernunft. Welche Stellung muss Spinoza nach den philosophischen Grundanschauungen der Ethik zum Wunder einnehmen?

Dem Wunderglauben liegt die falsche Vorstellung zu Grunde, dass Gott und Natur zwei getrennte Mächte sind, dass Gott, solange die Natur die gewohnte Ordnung einhält, ein müssiger Zuschauer sei, dass aber Gottes Eingreifen die Naturgesetze aufhebe; die Natur stellt sich die Menge als blinde Kraft vor, Gott als die absolute Willkür. Der Philosoph aber weiss, dass Gott und Natur identisch sind, deus sive natura. In den Naturgesetzen manifestiert sich das Wesen Gottes, sie schliessen also ewige Notwendigkeit und Wahrheit in sich. Folglich ist ein Wunder im gewöhnlichen Sinne, als Durchbrechung der Naturgesetze, ganz unmöglich. Der Grundcharakter des spinozistischen Systems, der naturalistische Pantheismus, der Gott als die immanente Ursache der Welt auffasst, schliesst jedes Wunder prinzipiell aus. Mit der unverbrüchlichen Gesetzmässigkeit der Welt steht und fällt das ganze System. Das Wort Wunder hat nur für die schwache menschliche Einsicht einen Sinn, es bedeutet nur das Eingeständnis der Unwissenheit. Statt dass wir aus den „Wundern" Gottes Dasein und Wesen am besten erkennen könnten, müssten sie uns sogar daran zweifeln machen. Was wir nicht erkennen, bringt uns in einen leidenden Zustand, was gar unsere Fassungskraft übersteigt, steigert unsre Abhängigkeit aufs höchste, es versetzt uns in völlige Knechtschaft und hindert uns an dem Ziel unseres Lebens: der klaren und deutlichen Erkenntnis.

Der absolute Rationalismus, der die Realität des Irrationalen verneinen muss, wenn er sich nicht selber aufgeben will, fordert unabweisbar, dass die Wunder, die in der Bibel erzählt werden, natürlich geschehen, also natürlich erklärbar sind. Daraus ergiebt sich die richtige Methode der Wundererklärung: wir müssen den objektiven Vorgang von seiner subjektiven Darstellung unterscheiden und die Motive klarlegen, aus denen die unbegreifliche

Darstellung des natürlichen Ereignisses entsprungen ist. Den biblischen Erzählern und noch viel mehr dem gewöhnlichen Volk fehlte ja die richtige Einsicht in den Kausalzusammenhang der Dinge; sie hatten eine sehr lebhafte Phantasie, die blosse Gesichte und Träume als wirkliche Vorgänge hinstellte; sie bedienten sich überhaupt gern der Bilder und bildlicher Ausdrücke; sie waren aus falscher Frömmigkeit leicht geneigt, die natürlichen Ursachen zu leugnen und Gott selber als direkten Urheber zu rühmen. In vielen Fällen wird man niemals mehr den wahren Sachverhalt ermitteln können, weil man unmöglich die Anschauungen, Absichten, Vorurteile und Entstellungen der Berichterstatter durchschauen kann. Kommt es doch auch in der profanen Geschichtsschreibung oft genug vor, dass zwei Chronisten denselben Vorgang so verschieden erzählen, dass man an seiner Identität zweifeln muss. Oft erwähnt ja auch die Schrift die natürlichen Bedingungen der Wundertaten. Z. B. streute Moses Asche in die Luft, damit die Aegypter mit der Krätze behaftet würden; ein heftiger Südostwind öffnete den Juden den Weg durch das Rote Meer; Elisa warf sich einige Male auf den toten Knaben, bis er allmählich warm wurde und die Augen öffnete; auch das berühmte Sonnenwunder Jos. 10 erklärt sich ganz natürlich: das scheinbar längere Verweilen der Sonne an jenem Tage hatte seinen Grund darin, dass das viele Eis, womit die Luft damals geschwängert war, eine ungewöhnlich starke Lichtbrechung bewirkte.

Spinozas Wunderkritik bleibt auf halbem Wege stehen, sie ist noch nicht kritisch genug. Sie setzt immer die Wirklichkeit des fraglichen Vorganges voraus und sucht die Erklärung statt in übernatürlichen, nur in natürlichen Ursachen. Diese rein rationalistische Kritik führt nicht zum Ziel, sie bedarf der Ergänzung durch die psychologische und historische Erklärung, die das Wunder aus dem

Gebiet des Natürlich-Wirklichen in das Reich der Vorstellung, der Phantasie, des Glaubens verweist und darum nicht aus Ursachen der Natur, sondern aus Motiven des Bewusstseins begreiflich zu machen sucht; aber die reiche Welt der Sage, die im Gemüt und in der Phantasie ihre Wurzeln hat, ist dem verstandesklaren Rationalismus verschlossen, er kennt nur Gedanken und Begriffe.

Derselben Absicht, einen möglichst grossen Eindruck auf das Volk zu machen, es zur Ehrfurcht und zum Gehorsam anzutreiben, dienen auch die vielen Geschichten, die die Bibel erzählt. Welches ist die richtige Methode der Auslegung und Kritik der biblischen Geschichten?

Es giebt zwei Wege der Belehrung, die Erfahrung und die Vernunft. Wirklich überzeugen kann man nur durch Vernunftgründe, durch Ableitung gewisser Wahrheiten aus unbestreitbaren Axiomen. Da aber dieses allein sichere Verfahren zu grosse Anforderungen an die Ausbildung der Vernunft stellt, Anstrengung und Vorsicht im Nachdenken verlangt, kann es nur von sehr wenigen Menschen, den philosophisch Gebildeten, geübt werden. Der einzige Weg die Masse zu belehren, geht durch die Erfahrung. Nun ist die Bibel ein Volksbuch, sie richtete sich anfangs an das Volk der Juden, dann an das ganze Menschengeschlecht. Sie musste sich also nach der Fassungskraft der grossen Volksmasse richten und sich der Form bedienen, die die Erfahrung an die Hand giebt, sie musste den leicht fasslichen spekulativen Inhalt in Geschichten kleiden, die das Volk begreifen und behalten kann. Der Glaube an Geschichten ist daher nur für das gewöhnliche Volk notwendig, das die Dinge nicht klar und deutlich einsehen kann. Der Philosoph, der das Wesen Gottes erkennt und danach sein Leben einrichtet, bedarf dieser Krücken nicht, er steht auf eigenen Füssen. Aber auch nur auf die Kenntnis der wichtigsten Geschichten kommt es an, die

besonders geeignet sind, den Sinn zum Gehorsam und zur Demut anzutreiben. Da das Volk nicht imstande ist, den moralischen Lehrgehalt der Geschichten, der allein ihren Wert ausmacht, zu finden, braucht es Geistliche oder Diener der Kirche, die ihm die Geschichten richtig auslegen.

Unverhüllt tritt Gottes Wille im Gesetz zu Tage, das gebieterisch Gehorsam fordert. Es ist das Hauptzuchtmittel für das Volk. Ist auch der Philosoph daran gebunden? Es kommt nur auf das richtige Verständnis des göttlichen Gesetzes an. Die Menge denkt sich Gott wie einen weltlichen Herrscher als Gesetzgeber, der Befehle erteilt, den Gehorsam belohnt, den Ungehorsam züchtigt. Sie fasst das göttliche Gesetz als eine Summe willkürlicher Gebote und Einrichtungen Gottes auf, deren Befolgung Lohn, deren Uebertretung Strafe nach sich zieht, eine ganz inadäquate, Gottes unwürdige Vorstellung. Der Philosoph erfasst das Gesetz nach seinem wahren Sinn, als Ausdruck des göttlichen Wesens, als ewige Wahrheit. Dieses wahre göttliche Gesetz lehrt uns den wahren Gottesdienst, der in der adäquaten Erkenntnis Gottes und der intellektuellen Liebe zu Gott besteht, dem höchsten Gut. Wer das göttliche Gesetz adäquat begreift, der erfüllt es freiwillig, aus innerstem Bedürfnis, nicht aus Furcht vor irgend einer Strafe oder einem Uebel, auch nicht aus einem höheren, äusseren Lohn, mag er auch die ewige Seligkeit heissen; sondern der höchste Lohn des göttlichen Gesetzes ist das Gesetz selber, „nämlich Gott erkennen und ihn aus wahrer Freiheit und mit ganzer Seele lieben, die höchste Strafe aber ist der Mangel dieses Gutes und die Knechtschaft der Sinnlichkeit oder ein schwankendes, wandelbares Herz.“ Dieser tiefe und fromme Gedanke, „dass die Seligkeit nicht der Lohn der Tugend ist, sondern die Tugend selbst,“ zerbricht jede eigensüchtige, im Grunde irreligiöse und un-

sittliche Hoffnung auf irgend eine Entschädigung für unsere sittlichen Leistungen in der Ewigkeit; er ist die unerschütterliche Grundlage einer wahrhaft autonomen Sittlichkeit, wie sie von den grossen ethischen Naturen unserer Denker und Dichter in der Blütezeit der deutschen Philosophie und Litteratur immer mehr ausgebildet worden ist.

Dieses wahrhaft göttliche Gesetz ist kein partikulares, das zu einer bestimmten Zeit, in bestimmten Geboten einem einzigen Volk offenbart wäre, sondern es ist allgemein für alle Menschen in gleicher Weise verpflichtend. Das ist der grosse Unterschied zwischen der inadäquaten Auffassungsweise Moses' und der Propheten und der adäquaten Erkenntnis Christi, der sich am deutlichsten in der Teilung der Bibel in ein Altes und Neues Testament zeigt: quia ante adventum Christi prophetae religionem praedicare solebart tamquam legem patriae et ex vi pacti tempore Mosis initi, post adventum autem Christi eandem tamquam legem catholicam et ex sola vi passionis Christi omnibus praedicaverunt Apostoli (c. 12, S. 142). Von der allgemeinen, natürlichen Religion aber gilt das Wort Joh. 1,10: „Es war in der Welt, aber die Welt erkannte es nicht.“ Diese natürliche Religion oder das wahre göttliche Gesetz stammt aus der allgemein-menschlichen Natur. Jedes Vernunftwesen kann es vermöge der Gemeinbegriffe, der notiones communes, begreifen und muss es darum befolgen; denn etwas erkennen heisst etwas bejahen. Wie in Gott erkennen und beschliessen identisch sind, weil ja das göttliche Denken und der göttliche Willen zusammenfallen, wie darum das göttliche Gesetz eine ewige, notwendige Wahrheit ist, die immer gegolten hat und immer gelten wird, so muss auch jeder vernunftbegabte Mensch, der das göttliche Gesetz als ewige Wahrheit erkannt hat, mit innerer Notwendigkeit danach leben.

Es ist klar, dass diese Auslegung des Gesetzes nicht ein Resultat der historisch-kritischen Methode ist, sondern aus der Philosophie Spinozas herrührt. In seinem System des mathematischen Pantheismus giebt es nur ewige Wahrheiten, die aus den Definitionen und Axiomen mit Notwendigkeit folgen. Nichts ist so verkehrt als Zwecke anzunehmen, die Gott mit seinen Gesetzen hätte erreichen wollen. Spinoza giesst über diesen thörichten Anthropomorphismus die Schale seines Spottes und Zornes aus.

Damit ist auch die Frage entschieden, ob der äussere Gesetzesdienst, der Kultus, der ja in der Betätigung der Religion den grössten Raum einnimmt, inneren Wert hat. Spinoza muss die Frage verneinen. Die Zeremonien sind nur menschliches Beiwerk, aber kein Bestandteil des göttlichen Gesetzes, sie fördern nicht die Tugend, sie schaffen nicht das Heil. An ihrer Befolgung hangen immer nur leibliche Vorteile: „auf dass es dir wohgehe und du lange lebest auf Erden!“ Christus hat darum das Zeremonialgesetz aufgehoben und allen Nachdruck auf das allgemeine Sittengestez gelegt; die christlichen Zeremonien sind nur die äusseren Zeichen der Zugehörigkeit zur christlichen Kirche.

Erst diese Scheidung des göttlichen vom menschlichen Gesetzes lehrt uns das Wesen der Religion erkennen. Das „menschliche“ Gesetz begründet die statutarische, positive Religion, das „göttliche“ die ewige Vernunftreligion. Jenes ist mit Buchstaben in der Bibel aufgezeichnet, es muss also unvermeidlich Fehler, Verstümmelungen, Widersprüche, Fälschungen enthalten, weil es durch so viel verschiedene Köpfe und Hände gegangen ist. Die Quelle der positiven Religion ist die Imagination, die inadäquate Erkenntnis. Die „wahre Urschrift des Gesetzes“ aber ist mit unauslöschlischen Lettern als Gottes ewiges Wort und ewiger Bund in die Herzen, d. h. in den menschlichen Geist einge-

schrieben, die vollkommene Gotteserkenntnis, die Vernunftreligion. Die Buchstabenschrift der Bibel darf aber nur insofern „Gottes Wort" heissen, als sie die wahre Religion lehrt, das Wissen nämlich, das zur wahren Frömmigkeit und Nächstenliebe erforderlich ist, also die Moral, die jeder verstehen kann. Das Ziel der Bibel oder des Glaubens ist einzig und allein Gehorsam, das Ziel der Philosophie, Erkenntnis, Wahrheit. Für die Glaubenssätze giebt es keinen andern Massstab als ihre praktische Motivationskraft, sie brauchen nicht einmal einen Schatten von Wahrheit zu haben, wenn sie nur zum Gehorsam treiben. Daher lässt der Glaube jedem volle Freiheit zu denken und zu philosophieren, wie er kann und will. Theologie und Philosophie sind zwei geschiedene Gebiete, die nichts miteinander gemein haben. Die Theologie schöpft aus der geschichtlichen Ueberlieferung, die Philosophie aus der natürlichen Vernunft; die Theologie hat zur Grundlage die Sprache, die Philosophie die Begriffe, die Theologie verlangt Gehorsam, die Philosophie sucht die Wahrheit.

V.

Der theologisch-politische Traktat ist die einzige Schrift, die Spinoza selbst herausgegeben hat, wenn auch anonym und mit falschem Druckort. Er durfte es fünf Jahre darauf nicht wagen, die Ethik selber zu veröffentlichen; er hatte zu böse Erfahrungen gemacht. Wie der Traktat aus den Schicksalen seiner Jugend hervorgewachsen war, so bestimmte er die Schicksale seiner letzten Jahre. Der Bruch mit der Synagoge war der Anlass, der Bruch mit der kirchlichen Theologie und der christlichen Staatsreligion die Folge. Von seinem Volk verstossen, ward er nun auch

zum Fluch und Abscheu der christlichen Fanatiker; von seinen Freunden verlassen, von seinen Feinden verfolgt, ein einsamer Mann, der auf der Welt weiter nichts hatte als sich und seine Gedanken.

Eine Flut von Gegenschriften rief der theologisch-politische Traktat hervor, hauptsächlich aus den Kreisen der lutherischen und reformierten Theologie. Er traf am härtesten die kirchliche Orthodoxie; das Formalprinzip der Reformation, die unbedingte Autorität der heiligen Schrift war ja in Frage gestellt. Im Kampfe mit dem römischen Katholizismus, der sich auf die Tradition berief, hatten sich die protestantischen Theologen immer hartnäckiger auf die Schrift versteift, immer mehr hatten sie Schrift und Dogma identifiziert und das Dogma durch die Schrift geheiligt. Spinozas kühne Kritik der Schrift stürzte beides. Eine rein menschliche Entstehung der biblischen Schriften ohne übernatürliche Offenbarung, eine Erklärung der prophetischen Weissagungen unter Bestreitung der Inspiration vernichtete die Autorität der Schrift und der Kirchenlehre. Kein Wunder, dass die streitbaren Theologen in glühendem Fanatismus gegen den gottlosen Verfasser dieses Werkes in die stärksten Schmähungen ausbrachen.

Aber auch der kirchliche Rationalismus fühlte sich an seiner wunden Stelle getroffen. Er gab sich alle erdenkliche Mühe, die Schrift mit der Vernunft in Einklang zu setzen, eine schwierige Aufgabe, die grosse Kunst und viel Scharfsinn erforderte. Spinoza bewies ihnen, dass alle Mühe vergebens sei; Schrift und Vernunft sind zwei grundverschiedene Dinge, die nur auf künstlichem oder gewaltsamem Weg zur Deckung gebracht werden können. Weil die Vernunft die Bibel nicht hervorgebracht hat, darf sie auch nicht der Massstab für ihre Erklärung sein. Die

Bibel ist nicht nach der Vernunft, sondern aus sich selbst, historisch-kritisch zu erklären.

Damit zog sich Spinoza die Feindschaft der herrschenden kirchlichen Parteien zu.

Aber selbst seine Freunde oder freier gesinnte philosophische Männer erschraken über die grundstürzenden Gedanken des theologisch-politischen Traktats. So wandte sich z. B. einer der angesehensten Cartesianer, Lambert Velthuysen, gegen den theol.-pol. Traktat in einem ausführlichen Schreiben, das mit dem Urteil schloss: „Ich glaube, dass ich die Wahrheit kaum verfehle und dem Verfasser nicht Unrecht tue, wenn ich erkläre, dass er mit verhüllten und übertünchten Gründen nichts anderes lehre als den reinen Atheismus.“

Auch Heinrich Oldenburg, mit dem der Philosoph Jahrelang im Briefwechsel gestanden hatte, mahnte zur äussersten Vorsicht; er hielt den Traktat für ein gemeingefährliches Buch, das den theoretischen Atheismus lehre und damit dem praktischen Vorschub leiste.

Als Spinoza im Juli 1675 nach Amsterdam reiste, um seine Ethik in Druck zu geben, und das Gerücht davon laut wurde, legten seine Gegner im Namen der bedrohten Religion und des gefährdeten Staates dagegen Protest ein und erwirkten bei der politischen Behörde das Verbot.

So konnte sich der theologisch-politische Traktat nur im geheimen verbreiten, unter falschen Titeln, die keinen Verdacht erregten. Natürlich hemmten diese Missgeschicke ausserordentlich die Wirkung, die der Traktat wohl sonst ausgeübt hätte. So gewaltig auch die Gedanken waren, die er enthielt, geschichtlich ist er fast unwirksam geblieben, weil fast niemand ihn kannte, keiner ihn zitieren durfte, wollte er sich nicht selber durch die Gemeinschaft mit dem verrufenen Ketzer an den Pranger stellen. Deswegen darf man Spinoza auch nicht den Schöpfer der historischen

Bibelkritik nennen, obwohl er das Recht darauf hätte. Andere ernteten, was er gesät hatte. Nach einigen Jahrzehnten betrat der englische Deismus die Bahn, die er gebrochen hatte; der deutsche Rationalismus des 18. Jahrhunderts und die kritische Schule des neunzehnten schritten weiter darauf fort. Spinoza ist, wenn nicht der Vater, so doch der erste grosse Vertreter der historischen Bibelkritik.

Die Geschichte hat Spinoza Recht gegeben; sie hat sowohl seine politische als seine theologische These bestätigt; das Verhältnis von Kirche und Staat war damals eine brennende Frage, der auch die Philosophen ihre Aufmerksamkeit zuwandten. Einig waren sie in der Ueberzeugung, der Staat müsse von der Kirche vollständig unabhängig sein. Der Streit drehte sich nur darum, wie weit die Staatsgewalt befugt sei, in die Rechte der Kirche einzugreifen. Der konsequente Absolutist Hobbes hatte dem Staat die unumschränkte Macht über das kirchliche Bekenntnis zugesprochen. Die Pflicht der Selbsterhaltung zwinge den Staat, das kirchliche Bekenntnis einfach vorzuschreiben; jede Kirche strebe nach Herrschaft, die mit der Allmacht des Staates unverträglich sei. Man solle die vom Gesetz vorgeschriebenen Dogmen „ununtersucht hinnehmen und unzerkaut herunterschlucken wie Pillen.“ Hobbes tritt energisch für das Staatskirchentum ein.

Spinoza empfiehlt das Gegenteil. Er lebte in einem republikanischen Staat, dessen Haupt einst Oldenbarneveld und zu seiner Zeit Johann de Witt war. Dankbar preist er in der Vorrede zum theologisch-politischen Traktat sein Glück, „in einem Staate zu leben, worin jedem die unbeschränkte Meinungsfreiheit und das Recht, Gott nach eigener Ueberzeugung zu verehren, zugestanden ist, und worin die Freiheit als das teuerste und köstlichste Gut geschätzt wird“. Spinoza verwirft das Staatskirchentum und verficht die

vollkommene Freiheit im inneren, persönlichen Leben. Geistige Kämpfe philosophischer oder religiöser Natur, gehören nicht vor den Richterstuhl der Obrigkeit, sie können nur auf dem weiten Schlachtfelde des Geistes ausgefochten werden. Darum fordert Spinoza Gedankenfreiheit. Er ist der philosophische Begründer der staatlichen Toleranz. Er hat in der Hauptsache den Sieg gewonnen. Der Staat erzwingt heute nicht mehr mit politischen Mitteln ein bestimmtes Glaubensbekenntnis, er hat sich von der Herrschaft über Glauben und Denken auf die politische, soziale, wirtschaftliche Seite seiner Aufgaben zurückgezogen.

Viel grössere Bedeutung kommt der theologischen These zu, die ja auch im Traktat bei weitem den grössten Raum einnimmt. Gegen den tyrannisierenden Buchstaben zog Spinoza zu Felde und legte alles Gewicht auf den Inhalt der Bibel, deren menschlich-geschichtlich bedingte Entstehung er deutlich aufzeigte; die Bibel wolle keine Spekulationen, überhaupt keine Wissenschaft lehren, sondern die wahre Frömmigkeit, den Gehorsam gegen Gottes Gebote. Wir wissen Spinoza Dank, dass er zuerst eine scharfe Scheidung zwischen Theologie und Philosophie vornahm und jede auf ihre besondere Basis zu stellen und darauf einzuschränken versuchte: Die Religion ist kein Wissen, sondern Frömmigkeit und Gehorsam, darum ist der Massstab der Glaubenssätze nicht ihre objektive Wahrheit, sondern ihre praktische Brauchbarkeit. Die volle Unabhängigkeit des philosophischen Denkens von der religiösen Tradition wollte Spinoza erstreiten, darum konnte er der Religion nicht gerecht werden. Die Trennung der Philosophie von der Theologie lässt sich so nicht durchführen, die Religion kann sich nimmermehr damit zufrieden geben.

Aber mit genialem Blick hat Spinoza die Bedingungen erkannt, unter denen allein ein dauernder Friede zwischen Theologie und Philosophie möglich ist; er wies die Theologie von der falschen Metaphysik zurück zu den wahren Wurzeln ihrer Kraft; er zeigte ihr in der historisch-kritischen Methode den Weg zum richtigen Verständnis des „Wortes Gottes", das zu allen Zeiten das sicherste Heilmittel gegen die dogmatischen Verirrungen gewesen ist; er legte damit den Grund für eine unbefangene, vorurteilslose, konfessionell ungebundene Forschung, deren Recht heute, wenigstens in der protestantischen Theologie, kaum noch angefochten wird.

Spinoza hat klar und mit ziemlicher Vollständigkeit die Probleme der alttestamentlichen Forschung erkannt und gestellt. Er hat sogar hier und da eine glückliche Lösung gefunden, wenn auch meistens die Einzelresultate hinfällig geworden sind. Mit dem Nachweis der Unhaltbarkeit der traditionellen Angaben über die Verfasser der einzelnen Bücher, vor allem des Pentateuchs, war der dichte Nebel zerrissen, der die alttestamentliche Religion und Geschichte in ein geheimnisvolles Dunkel hüllte; freilich dauerte es noch sehr lange, bis sich volles Licht darüber verbreitete. Scharfsinnig hat Spinoza den eigentümlichen Zusammenhang des grossen Geschichtswerkes, die einheitliche Ueberarbeitung in der Priesterschrift, erkannt; die besondere Stellung des Deuteronomiums hat er richtig empfunden, wenn er es für die älteste der grossen Gesetzesschriften erklärte. Den fragmentarischen Charakter der Prophetenbücher, in denen weder sachliche noch chronologische Ordnung herrscht, hat er mit Recht betont; die Ansetzung der meisten Psalmen in die nachexilische Zeit bestätigt sich immer mehr. Die meisten Resultate sind deshalb veraltet, weil sie noch nicht kritisch genug sind. Z. B. setzen wir den Abschluss des Kanons nicht mehr in die Makkabäerzeit, sondern erst in das Anfangsstadium des Talmudjudentums.

Die historisch-kritische Methode, die **Spinoza** im theologisch-politischen Traktat zum ersten Mal mit aller Klarheit entwickelt, hat er selber oft genug verlassen. In der litterarischen Kritik, in allen Fragen, die heute der „Einleitung“ zufallen, hat er sie mit grossem Scharfsinn und gutem Erfolg geübt, dagegen in den Problemen der „alttestamentlichen Theologie“ hat er sie niemals unbefangen anzuwenden vermocht; zu deutlich scheinen überall die Prinzipien seiner dogmatischen Philosophie hindurch und meistern die Resultate der Bibelforschung. Wohin die vorurteilslose Anwendung der historisch-kritischen Methode hätte führen müssen, zeigt ein Blick in den heutigen Stand der alttestamentlichen Religionsgeschichte. Die dogmatische Philosophie **Spinozas** hinderte selbst die Anfänge einer israelitischen Religionsgeschichte. So gross das Verdienst Spinozas und die Bedeutung des theologisch-politischen Traktats für die methodische Bibelforschung gewesen ist, dem Philosophen des absoluten Rationalismus mangelt es an Verständnis für das Wesen der Religion und der Geschichte.

Zwar ist an dem Verfasser der Ethik der religiöse Zug seines Wesens unverkennbar. Schon die Abhandlung de emendatione intellectus preist als das höchste Ziel des Menschenlebens die Gottesliebe, die die Affekte überwindet. Durch das ganze fünfte Buch der Ethik weht der reine Hauch erhabenster Religiosität. Dieser wunderbare mystische Zug mildert den herben Grundcharakter des strengen Rationalismus. Diese friedevolle Ruhe des Gemütes nach den Stürmen der Leidenschaften zog unsre grossen Dichter mächtig an: **Lessing**, **Herder**, **Goethe** haben es mit Dank bekannt; sie nötigte selbst dem Gegner **Spinozas** Jakobi höchste Anerkennung ab; sie legte dem jungen Schleiermacher den überschwänglichen Lobpreis des verkannten und verschrieenen Philosophen auf die Lippen.

Aber doch ist die Gottesliebe **Spinozas** intellektuell, sie ist Erkenntnis, ein Vorrecht der Philosophen. Da nun die adäquate Erkenntnis die Philosophie ist, so bleibt für die theoretische Seite der Religion, soweit sie von der Philosophie nicht einfach verschlungen wird, nur die inadäquate Erkenntnis übrig, die unklare, verworrene Vorstellung, die aus der Imagination entsprungen, ein Zustand des Leidens, der Unfreiheit ist. Darum betont **Spinoza** so eifrig die Imagination als die Quelle der Prophetie, die er ja mit der Offenbarung identifiziert; er leitet daraus das Recht ab, den theoretischen Glaubenssätzen der Bibel die Anerkennung zu versagen. Deswegen leugnet er der Geschichte zum Trotz jede Auserwählung des Volkes Israel in religiöser Beziehung und stempelt die Gesetzgebung des Moses zu einer rein politischen; er betrachtet die Religion lediglich als Zuchtmittel, das Moses in der Zeit der Not eingeführt habe, um durch Furcht und Hoffnung, Lohn und Strafe den widerspenstigen Sinn des Volkes zu brechen und für den bevorstehenden Krieg besser zu disziplinieren. Er ist beflissen, die Widersprüche in den theoretischen Glaubensvorstellungen der Propheten aufzudecken, während er nicht müde wird, die volle Einheit der ganzen Schrift Alten und Neuen Testamentes in der Moral zu betonen und den Gehorsam als das einzige Ziel der Bibel einzuschärfen.

Allerdings ist nicht einzusehen, wie die aus der inadäquaten Erkenntnis entsprungenen Sätze der Offenbarung auf Gehorsam Anspruch erheben dürfen. **Spinoza** betont im theologisch-politischen Traktat oft die beiden Wege, die zum Heile führen: für die Philosophen, die der Vernunft folgen, ist die Erkenntnis der sichere Weg, die grosse Masse aber, die unfähig ist, sich zur Vernunfterkenntnis zu erheben, kann nur auf dem Wege des Gehorsams gegen die Offenbarung zur Glückseligkeit gelangen. Aber wie

ist es möglich, dass sie dahin gelangen kann? Die grosse Aufgabe des Lebens ist doch die Ueberwindung der Affekte, die uns knechten. Die einzige Macht, die uns davon befreien kann, ist die Vernunft, die selber in dem Drange nach Erkenntnis zum tätigen Affekte wird. Niemals aber kann die Befreiung von der sinnlichen, passiven, inadäquaten Erkenntnis aus der Imagination kommen. Also folgt mit Notwendigkeit, dass es für die grosse Menge, die nicht der Vernunfterkenntnis fähig ist, nur Leiden, Abhängigkeit, Unfreiheit, Knechtschaft geben kann.

Spinoza gesteht an vielen Stellen seines Traktates, namentlich im fünfzehnten Kapitel, offen ein, dass er nicht erklären könne, wie der Gehorsam gegen die Offenbarung zur Seligkeit führen könne; also beruht die Offenbarungsreligion auf einem unsicheren, ja eigentlich falschen Fundamentalsatz; denn was wir nicht einsehen können, das existiert nach den erkenntnistheoretischen Prinzipien des konsequenten Rationalismus überhaupt nicht. Diese Konsequenz scheut Spinoza aber doch und nimmt lieber seine Zuflucht zur Erfahrung, die er sonst verachtet. Er sagt c. 15 S. 165: „Es wäre ja Unverstand, wollte man etwas, was durch so viele Zeugnisse der Propheten bestätigt ist, woraus den geistig Schwachen grosser Trost entspringt und dem Staat kein geringer Nutzen erwächst, und was man ohne irgend eine Spur von Gefahr und Schaden glauben kann, nicht anerkennen, und zwar aus dem einzigen Grund, weil es nicht mathematisch bewiesen werden kann . . . . Da alle Menschen vollständig gehorchen können, und die Zahl derer, welche durch die Leitung der Vernunft allein eine tugendhafte Gesinnung sich aneignen, im Vergleich zum ganzen Menschengeschlecht sehr gering ist, so würden wir an der Seligkeit fast aller Menschen zweifeln, wenn wir nicht dieses Zeugnis der Bibel hätten“ (nämlich dass wir durch Gehorsam selig werden).

Spinoza kann der Religion nicht gerecht werden. Bei seiner rein intellektualistischen Psychologie bleibt für die Religion kein selbständiges Gebiet übrig. Denken und Wollen, erklärt Spinoza Eth. II Prop. 49 Coroll. ausdrücklich, sind ein und dasselbe. Es gibt nur eine Form des Innenlebens, das Denken. Für das Wesen und das Recht des Glaubens fehlt ihm jedes Verständnis. Sehr charakteristisch spricht er c. 14 S. 149 über das Verhältnis von Glauben und Erkennen: „Sollte aber jemand sagen, es sei zwar nicht nötig, Gottes Attribute zu erkennen, aber man müsse sie einfach ohne Beweis glauben, so sagt er offenbaren Unsinn. Denn unsichtbare Dinge und rein geistige Gegenstände können mit keinen anderen Augen gesehen werden als mit den Augen der Beweise, und wenn man diese nicht besitzt, so sieht man eben von solchen Dingen ganz und gar nichts. Was man aber darüber hört und nachspricht, das berührt den eigenen Geist so wenig wie die Worte eines Papageis oder eines Automaten, welche ohne Geist und Verständnis schwatzen“. Damit ist das Wesen der Religion völlig verkannt. Soweit sie nicht mit der Philosophie zusammenfällt oder einfach in der Moral aufgeht, ist sie schwächlicher Aberglaube, der sich aus Furcht vor drohendem Unglück an die selbstgeschaffenen Wahngebilde anklammert.

Das Wesen der positiven Religion vollends bleibt Spinoza ganz verschlossen, ihm fehlt jeder Sinn für Geschichte und geschichtliche Entwickelung. Die heilsamen Wirkungen der geschichtlichen Religionen muss er einräumen, aber er kann sie nicht begreifen, nicht erklären. Er muss die positiven Religionen als den einmal vorhandenen, wenn auch unerklärlichen Ersatz der allein wahren Vernunftreligion für die Menge gelten lassen. Diesem Zweck muss die Form der positiven Religion entsprechen, sie muss auf die Einbildungskraft der Menge zu wirken suchen,

weil Vernunftgründe auf dieser ersten Erkenntnisstufe keine Kraft haben. Darum liegt auch der ganze Nachdruck der prophetischen Predigt auf der Moral, in der sie alle übereinstimmen, übereinstimmen müssen, sonst fiele ja das letzte Wahrheitsmoment ihrer Verkündigung hin, das Spinoza doch nicht in Abrede stellen kann, um der Erfahrung nicht allzusehr ins Gesicht zu schlagen.

Zwischen dieser heteronomen Religion des Gehorsams und der autonomen Vernunftreligion giebt es keine Vermittlung; denn Spinoza kennt keine Entwickelung. Die Vernunftreligion, die Spinoza im vierzehnten Kapitel in sieben Artikeln zusammenfasst, ist ja dem Menschen eingeboren; ihr Kern ist ewig, er stammt unmittelbar von Gott, d. h. aus der Vernunft; er kann ebenso wenig wie alles andere, was unmittelbar aus Gott fliesst, wachsen und werden, höchstens sich verdunkeln und wieder aufhellen. Daher ist dem Philosophen das Verständnis für die geschichtlichen Religionen, ja überhaupt für alles geschichtliche Leben verschlossen; der Grund liegt in seiner völlig absoluten Denkweise. Wer die Dinge als ewige, notwendige, absolute Wahrheiten schaut, hat natürlich für das allmähliche Wachstum der geschichtlichen Dinge kein Auge, er betrachtet ja nur das zeitlose Sein des All-Einen. In Wirklichkeit ist ja auch der Gottesbegriff Spinozas unkräftig, leer, tot. Was in der Mathematik der Raum ist, das ist in der Metaphysik Gott: ohne Grenzen, ohne Bestimmung, ohne Eigenschaften, ohne Inhalt, ohne Kraft und Leben, die blosse Kategorie der Substantialität, „die absolute Leere, das metaphysische Nichts“. Diese Substanz kennt keine Zwecke, kein Ziel, immer nur Ursachen und Folgen, ewige, notwendige Wahrheiten, aus denen die wirklichen Einzeldinge gar nicht oder doch nur durch Trugschlüsse abgeleitet werden können. In dem System des absoluten, mathematischen Pantheismus giebt es keine Brücke zwischen

der heteronomen, untervernünftigen, positiven Religion und der autonomen, absoluten Vernunftreligion. Ohne die Idee des innern Zweckes, des Werdens, der Entwickelung ist das geistig-geschichtliche Leben der Menschheit unbegreiflich.

Der Inhalt aber des spinozistischen Gottesbegriffs stammt, so paradox es klingt, nicht aus seiner Philosophie, sondern aus seiner Religion. Was er mit dem abstrakten, kalten Denken zu erreichen meinte und doch nicht besass, das erfüllte er mit der reinen Glut seiner Seele, dem Drang seines Herzens, mit der Liebe zu Gott, und so gewann es Leben und Wirklichkeit. In dem amor dei intellectualis, der Triebfeder seines Denkens und dem Ziel seines Lebens, siegt die Religion über die Philosophie.

Die Sätze des „allgemeinen Glaubens“, die Spinoza (c. 14 S. 156) an Stelle der überlieferten Kirchensymbole empfiehlt, zeigen sehr grosse Verwandtschaft mit den fünf Fundamentalartikeln, in denen Herbert von Cherbury, der Begründer des Deismus, den Inhalt der „natürlichen Religion“ zusammenfasste. Der Geist des Zeitalters spiegelt sich am deutlichsten in dieser moralischen Vernunftreligion. Mit stoischer Philosophie gesättigt, die allgemeine Uebereinstimmung für das sicherste Merkmal der Wahrheit haltend, ganz allein auf die untrügliche Vernunft sich gründend, steht der Rationalismus dem wechselvollen Leben der Geschichte fremd gegenüber. Das masslose Vertrauen auf die Kraft der eigenen Vernunft machte ihn blind gegen die übrigen Mächte, die in der Geschichte walten. Natur und Geist sind die beiden Formen der Wirklichkeit. Wie die Natur ewig und unwandelbar nach grossen, ehernen Gesetzen auf ihrer Bahn dahinschreitet, so ist auch ihr Gegenpol, der Geist, unveränderlich, ewig gleich, eine konstante Grösse; er denkt ewige Gedanken und darum die absolute Wahrheit, die unabhängig ist von dem Fluss

der Zeit, wie die mathematischen Sätze. Der Philosoph ist metaphysischer Mathematiker geworden.

Am schlechtesten fährt bei dieser absoluten verstandesklaren Denkungsart die positive Religion, die im Gefühlsleben ihren Sitz hat, die sich der Phantasie, der bildlichen Ausdrucksweise bedient, die sich allmählich in der Geschichte entwickelt.

Um so merkwürdiger ist bei dieser geschichtslosen Denkweise der spinozistischen Philosophie die starke historische Tendenz des theologisch-politischen Traktates, der — wenigstens in seinen methodologischen Teilen — ein gutes Jahrhundert zu früh gekommen zu sein schien. Der vulgäre Rationalismus hatte kein Organ dafür. Der einflussreichste Nachfolger Spinozas wurde der Hallenser Theologe Semler, er machte nach der methodenlosen Willkür der rationalistischen Kritik wieder auf die von Spinoza so klar ans Licht gestellte Grundbedingung einer sorgsamen methodischen Kritik der Quellen aufmerksam; aber die historische Tendenz des theologisch-politischen Traktates nahm erst das 19. Jahrhundert auf und zeigte durch seine dauernden Erfolge, wie fruchtbar die historisch-kritische Methode Spinozas ist.

Aber auch bei der Kritik des biblischen Fundamentalbegriffes der Offenbarung verrät sich wenigstens ein schüchterner Anfang historischer Betrachtungsweise. Spinoza beurteilt die geschichtlichen Religionen als die Vorstufen und Durchgangsstufen der Vernunftreligion. Er rechtfertigt die göttliche Offenbarung pädagogisch, wenn er im zwölften Kapitel S. 138 sagt: Primis Judaeis religio tamquam lex scripta tradita, nimirum quia tum temporis veluti infantes habebantur. Verum in posterum Moses (Deut. 30_6) et Jeremias (c. 31_{33}) tempus futurum ipsis praedicant, quo Deus suam legem eorum cordibus inscribet. Den Gedanken, der hier noch

ganz im Keim liegt, hat später Lessing in seiner „Erziehung des Menschengeschlechtes“ genial durchgeführt und damit eine neue Epoche in der Religionsphilosophie eingeleitet: die göttliche Offenbarung ist nicht eine starre, fertige, äussere Grösse, die unbegreiflich auf mechanischem Wege an den Menschen herantritt, sondern ein menschlich bedingter, im Innern, in der Ausbildung der religiösen Anlage sich vollziehender Prozess, eine Erziehung des Menschengeschlechtes durch die göttliche Leitung. Damit sind sowohl dem Supranaturalismus als dem Rationalismus die gemeinsamen irrigen Voraussetzungen entzogen, der absolute Gegensatz beider verwandelt sich in einen relativen; aus dem falschen Entweder göttlich und darum absolut wahr oder rein menschlich und darum unsicher oder gar erlogen wird ein sowohl menschlich als auch göttlich: die göttliche Wahrheit entwickelt sich allmählich im menschlichen Bewusstsein.

Lessing hat sich zur Philosophie Spinozas bekannt, in vieler Hinsicht ist er unzweifelhaft sein Jünger. Auch bei der Lektüre des theologisch-politischen Traktates fällt einem oft genug Lessing ein; so z. B. der berühmte Satz aus seiner theologischen Streitschrift: Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft: „Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden“. Oder die These Lessings aus den „Axiomata“ im Streit mit Göze: „die Bibel enthält offenbar mehr, als zur Religion gehört“. Ueberhaupt erinnert uns oft der Jude Spinoza, der philosophische Begründer der Toleranz, an den Dichter des „Nathan“, des Hohenliedes der Toleranz. Aber der für die Religionsphilosophie so unendlich wertvolle Gedanke einer Erziehung des Menschengeschlechtes durch die göttliche Offenbarung stammt nicht aus Spinozas Schule, er weist auf das grössere Genie Leibniz', dessen Ideen Lessing erfüllten, vor allem das grossartige Prinzip

der inneren Zweckmässigkeit der Dinge, das für die Geschichte der Philosophie eine ungeheure Bedeutung gewonnen hat. Lessing steht auf der Schwelle der modernen Zeit. Herder und Goethe sind seine Nachfolger und Fortsetzer in der deutschen Geistesgeschichte. Die Keime, die sie ausstreuten, haben die spekulative Philosophie und die evolutionistische Natur- und Geschichtsforschung des neunzehnten Jahrhhunderts zur Blüte gebracht. Sie werden auch noch dem zwanzigsten den Weg weisen.

Lebenslauf.

Am 24. März 1879 bin ich, Otto Heinrich Biedermann, in Preussisch-Friedland, Westpreussen, als jüngster Sohn des verstorbenen Königlichen Seminarlehrers Gustav Biedermann und seiner Ehefrau Charlotte Schulz, geboren. Ich gehöre dem evangelischen Bekenntnis an. Meine Vorbildung erhielt ich auf dem Kgl. Progymnasium meiner Vaterstadt und dem Kgl. Joachimsthalschen Gymnasium in Berlin, wo ich am 24. Februar 1898 mein Abiturientenexamen bestand. Dann habe ich mich acht Semester lang auf den Universitäten Tübingen und Berlin dem Studium der Philosophie, germanischen Philologie und der Theologie gewidmet. Mein Staatsexamen habe ich vor der Kgl. Wissenschaftlichen Prüfungskommission in Berlin abgelegt, zum Doktor der Philosophie hat mich die hohe philosophische Fakultät der Universität Erlangen am 2. März 1903 promoviert.

